جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنين بالقاهرة

الرأى السديد في شرح جوهرة التوحيد

القسم الثاني

تأليف
الدكتور إبراهيم محمد إبراهيم جريبة
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنين بالقاهرة

الرأي السديد
في
شرح جوهرة التوحيد

القسم الثاني

تأليف
الدكتور/ إبراهيم محمد إبراهيم حريبان
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذى تفرد بقدم أسمائه وصفاته ، وتجلى عن مشابهته لمخلوقاته ، ووفق من أراد لمحبته ورضاه ، وأثاب بفضله الخالص المطيعين ، وعاقب بعدله العاصين ، الخير والشر بارادته ، والقضاء والقدر بحكمته ، وعد المؤمنين رؤيته فمنجز لمن أراد وعده ، والصلاة والسلام على من أرسله رحمة للعالمين ، ففصل مجمل الشرع ببيانه ، وأوضح أصول العقيدة بهديه وأفعاله ، وعلى آله وصحبه الذين اهتدوا بهديه ، ومن تبعه ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ، ومصابيح المعرفة ، فقادوا الناس الى الهدى والرشاد ، وجنبوهم مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة ، فسلمت للناس عقيدتهم بما أقاموا بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده من نتاج علمى وافر ، وتراث عظيم ، أنار للمسلمين — بعد كتاب الله وسنة رسوله — الطريق ، وأخذ بيدهم على أصل قوى من المعرفة ، وأساس ثابت من العلم ، فجزاهم الله عن دينهم وأمتهم خير الجزاء .... وبعد ..

فشرح الشيخ عبد السلام بن ابراهيم المالكى اللقانى على جوهرة التوحيد التى نظمها والده ، بحاشية محمد الأمير ، من الكتب القيمة التى صنفت فى علم التوحيد ، والتى عنى الأزهر بتدريسها لطلاب السنوات الأولى فى الجامعة .

ولما شرفت بتدريس القسم الثانى من هذا الشرح ، والذى يبدأ

بمسألة قدم أسمائه - تعالى - لطلاب الفرقة الثانية من الكليـــة .
وجدت هذا الشرح ، قد كتب بطريقة ان واقفت عصره ، فهى طريقة لم يألفها طلاب عصرنا الحاضر ، ويجدون صعوبة فى مزاولتها ، وربمـا صدتهم عن التبحر فى هذا العلم رغم ما له من أهمية فى ارساء عقيدتهم وتأهيلهم للدفاع عنها بالأدلة العقلية التى تفحم خصومها ، وتقضى على شبه أعدائها فى وكرهـا .

لذلك رأيت أن أعمد الى هذا الشرح فاستخرج درره ، وأقدمها لطلابنا فى أسلوب سهل ترتاح اليه نفوسهم ، وعبارة واضحة تطمئـن لها قلوبهم ، تكشف عما خفى من معانيه ، وتوضح ما غمض من مراميه ، مع الحرص على الصيغة العلمية للقضايا التى سنتناولها بالذكـر ، وأبسط القول بالطريقة التى لا تكون مختصرة اختصارا مخلا ، ولا مسهبة اسهابا ممـلا .

وحرصا منا على تعريف الطلاب بتراثهم ، وأملا فى ربط ماضيهم بحاضرهم ، انتهجت فى كتابة هذا الشرح منهجا تمثل فى ايراد منظومة الشيخ (ابراهيم اللقانى) ، واتبعتها بشرح (الشيخ عبد السلام) منفصلا ، ثم عقبت على كل مسألة بشرحها ، مجليا بعض جوانبها رغبـة فى ايضاح معالمها سهلة الأخذ ، قريبة الى الافهام ، حتى يمكـن فهم التراث الاسلامى فى الاطار الأكثر ملاءمة لعصرنا الحاضر ، وكأنـنا فى هذه المحاولة اجتهدنا أن نقدم صياغة جديدة لمسائل قديمـة بالأسلوب المعاصـر .

وانى أوجه نظر أبنائنا الطلاب ، الى أن شرح الشيخ عبدالسلام بعد عن الخلاف بين المذاهب ، وجاء ممثلا لمذهب الأشاعرة بصفة خاصة ، ومذهب أهل السنة بصفة عامة ، والتعريض أحيانا بمذهب المعتزلة ، وقد التزمنا هذا المنهج فى شرحنا وتعليقنا الا فى القليل من المسائل ، تعرضنا فيها لذكر آراء أخرى بقصد الايضاح .

كما أنبههم الى أن الخلاف الذى يراه الطالب فى بعض المسائل خاصة بين أهل السنة والمعتزلة ، نشأ أساسا من حرص الفريقين على تنزيه الله ـ سبحانه ـ ووصفه بصفات الكمال اللائق بجلاله ، وقد حرصنا على توضيح الدافع للاختلاف فى بعض المسائل ليكون ذلك شاهدا على صحة ما نقول ، فاذا كان هذا مقصدهما فالخلاف بينهما لا يمس جوهر العقيدة ، بل يكمن فى اختلاف الوسيلة فقط .

هذا وانى استهدى الله العلى القدير ، وأسأله التوفيق لتحقيق ما أنا بصدده من عرض الموضوعات التى اشتمل عليها الجزء المقرر من جوهرة التوحيد فى أسلوب سهل بعيد عن التعقيد والغموض ، وأن تكون هذه الدراسة نافعة لأبنائنا الطلاب ، ودافعة لهم الى قراءات أوسع ، واطلاع أكثر ، وبحث أشمل ، وأن يمنحنا العون لخدمة دينه ، ويجعل عملنا هذا خالصا لوجهه

الكريـــم ، انــه نعم المولـى ونعم النصــير ﴾

دكتـــــور

ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

قدم الأسماء والصفات

قال : ناظم الجوهرة :

وعندنا أسماؤه العظيمة ∴ كذا صفات ذاته قديمة

(وعندنا) أهل الحق (أسماؤه العظيمة) أى الجليلة المقدسة ، والمراد بها ما دل على مجرد ذاته كالله ، أو باعتبار الصفة كالعالم والقادر قديمة باعتبار التسمية بها ، فهو الذى سمى بها ذاته أزلا (كذا صفات ذاته) أى القائمة بذاته ـ تعالى ـ وهى السبع السابقة . مثل الأسماء عندنا فهى (قديمة) أى يجب لها القدم ـ بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم ـ فليست من وضع الخلق له ، لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثة .

فيلزم قيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ ويلزم كونه ـ تعالى ـ كان خاليا عنها فى الأزل ، ويلزم افتقارها الى مخصص وهو ينافى الغنى المطلق .

وخرج باضافة الصفات الى الذات ـ السلبية والعقلية ـ فليس شىء منها بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته ـ تعالى ـ . وأصل الذات ذوو فحذفت العين لكراهة الواوين ، ثم قلبت اللام ألفا والحق بها التاء المجرورة . والله أعلم .

المسألة الأولـــى

(قدم الأسماء والصفات)

لما فرغ صاحب جوهرة التوحيد من الحديث عن الصفـــات وتعلقاتهـا ، شرع هـهنا فى مبحث آخر يجب اعتقاده ، وهو : مبحث قدم أسماء الله ـ تعالى ـ وقدم صفاته ، وعبر الناظم عن ذلك بقوله :

وعندنا أسماؤه العظيمـة ∴ كذا صفات ذاته قديمة

والمعنى : أن أسماءه الجليلة المقدسة قديمة عندنا نحـــن أهل الحق ، ومعشر أهل السنة ، وكذا صفاته ـ تعالى ـ ، خلافـا للمعتزلة الذين نازعونا فى هذا القول وقالوا : بحدوث الأسماء والصفات

فالخلاف فى هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة ، وقبـــل أن نكشف عن رأى الفريقين يجدر بنا أن نبين المراد بالأسماء والصفات وكذا المراد بقدم الأسماء والصفات ، ثم نتبع ذلك برأى الفريقـــين فنقـــول :

ـ الأسماء : جمع اسم . والاسم يطلق باطلاقين :

(١) فيطلق على ما دل على الذات مجردة ، أى دون نظر الـــى شىء آخر كلفظ الجلالة (الله) فى العربية وما يرادفه فـــى اللغات الأخرى بشرط ألا يخالفه بوجه من الوجوه .

(٢) ويطلق على ما دل على الذات مع ملاحظة الصفة مثل : قادر ، عالم مريد ... الخ .

أما الصفات : فهى متعددة ، وقد قسمها علماء الكلام الى عدة أقسام :

أولا : صفة نفسية :

وهى الصفة الثبوتية التى يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ، وهى : صفة الوجود •

اذ أن الوجود نفس الذات ، ولا تقتضى الذات فى وجودها معنى زائدا عليها ، وهذا ما نعنيه بقولنا أنها تدل على نفس الذات•

ثانيا : صفات سلبية :

وهى تلك الصفات التى تسلب أو تنفى عن ذات الله — تعالى — كل أمر لا يليق به — سبحانه — ، وجزئيات هذه الصفات لا تنحصر •

وانما اقتصر علماء الكلام على حصرها فى خمس صفات ، لأنها هى التى قام عليها الدليل تفصيلا بخلاف غيرها ، وهى :

القدم — البقاء — المخالفة للحوادث — القيام بالنفس — الوحدانية •

ثالثا : صفات المعانى :

هى الصفات التى دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، وهى سبع :

(القدرة — الارادة — العلم — الحياة — السمع — البصر — الكلام) •

هذا هو المشهور عند الأشاعرة ، وزادت الماتريدية صفة ثامنة وهى صفة (التكوين) وقالوا :

(أثر القدرة صحة الفعل من الفاعل ، وأثر التكوين نفس الفعل).

ـ والتحقيق أن التكوين هو : الايجاد بالقدرة فهى صفة اضافية .

ونظرا لاختلاف علماء الكلام حول هذه الصفة ، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفى ثبوتها تبعا للوجهين السابقين ، ومنهم من توقف عن اثباتها ونفيها ، تركنا عدها فى صفات المعانى جريا على عادة المتكلمين من الاقتصار على السبع المذكورة .

وهذا النوع من الصفات أعنى (صفات المعانى) هو الذى حدث حوله الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، أما بقية الأنواع من الصفات فلم يحدث بين المتكلمين خلاف حول وصف الله ـ تعالى ـ بها . فتنبه لذلك .

رابعا : الصفات المعنوية :

سميت هذه الصفات بالمعنوية : لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع السابقة ، فاتصاف محل من المحال بكونه عالما لا يصح الا اذا قام به العلم .

ومن هنا صارت السبع السابقة ملكا للصفات المعنوية ، بمعنى أن صفات المعانى ملزومة للمعنوية ، والصفات المعنوية لازمة لها ، وهذه الصفات هى : كونه قادرا ، كونه عالما .. وقس على هذا بقية الصفات .

ويجب أن تعلم أنه : ان وجب اتصاف ـ البارى ـ جل شأنه ـ بالصفات المعنوية ، ووجب علينا اعتقاد ذلك ، الا أنها ليست بصفات حقيقية ، لأن قيام المعانى بالذات أمر اعتبارى ، والاعتباريات لا تسمى صفات .

خامسا : صفات الأفعال :

وهى تلك الصفات التى تشتق له ـ سبحانه وتعالى ـ من أفعاله ولم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله .. ومثالها : خالق ـ رازق ، محى ، مميت .. ونحو ذلك .

وميزانها أنها : الصفات التى يصلح أن يتصف الله ـ تعالى ـ بها وبضدها كالرازق والمانع ، الرافع الخافض .

ولا يخفى عليك أن العبرة بأصل الاشتقاق ، لأن الصفة قد تحتمل معنيين ، فتعتبر صفة معنى ، وصفة فعل ، خذ لذلك مثلا :

الحكيم : ان أخذناه من الحكمة التى هى العلم كانت من صفات المعانى وان أخذناه من أحكام الفعل واتقانه كانت مشتقة من فعله . فتكون من صفات الأفعال .

اذا عرفنا هذا ... فما المراد بالقدم ؟

نقول : القديم فى أصل اللغة : هو ما تقادم وجوده . ولهذا يقال : بناء قديم ، ورسم قديم .

أما فى اصلاح المتكلمين :

فالقديم معناه : عدم الأولية فى الوجود أى الابتداء ... ومعنى وصفنا لله بالقدم . أنه ـ تعالى ـ هو الموجود الذى لا أول لوجوده .

والقدم بهذا المعنى الاصطلاحى ليس مرادا فى مسألة قدم الأسماء والصفات التى نحن بصدد الحديث عنها . بل يراد به معنى آخر عند أهل السنة وهو :

أن أسماءه ـ تعالى ـ قديمة باعتبار التسمية بها (والتسمية هى وضع الاسم للمسمى) مثل أن يضع الأب لابنه المولود حديثا اسما يعرف به ، ويدل به عليه .

فأسماء الله ـ تعالى ـ قديمة على اعتبار أن الله ـ سبحانه وتعالى) سمى ذاته أزلا بهذه الأسماء الكائنة فى علمه حالة كونها دالة عليه فيما لا يزال .

وهذا المعنى الذى أوضحناه هو ما ذكره الشيخ محمد الأمير فى حاشيته حيث قال : (ان القدم هنا ـ يقصد مسألة الأسماء والصفات ـ ليس بمعنى عدم الأولية ، بل ان الله ـ تعالى ـ وضع لنفسه هذه الأسماء قبل ايجادنا ، بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، ثم ألهمها للنور المحمدى ، ثم للملائكة ، ثم للخلق بعد ذلك .

اذا فهمنا ذلك ... فما رأى أهل السنة والمعتزلة فى قدم الأسماء والصفات ؟ .

أولا : رأى أهل السنة

ذهب أهل السنة الى أن اسماء الله ـ تعالى ـ قديمة ، على معنى أن الله ـ تعالى ـ سمى ذاته أزلا بهذه الأسماء قبل ايجاد الخلق ، ثم علمها لهم . واستدلوا على ما ذهبوا اليه بالقرآن والسنة.

ففى جانب القرآن : استدلوا بقوله ـ تعالى ـ : (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) [1] .

ومن السنة : استدلوا بقول النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (أسألك بكل اسم سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ... الحديث) .

ووجه استدلالهم بالآية والحديث : أن الله ـ تعالى ـ أمرنا أن ندعوه بهذه الأسماء تعبدا ، فيلزم من ذلك أن نسميه ـ تعالى ـ بهذه الأسماء التى هى عمله ، وتسميته لذاته وليست من عمل المخلوقين.

واذا كانت أسماؤه ـ تعالى ـ قديمة ، فصفاته ـ تعالى ـ قديمة أيضا ، لأننا علمنا أن صفات المعانى واجبة لله ـ تعالى ـ ولا معنى لوجوبها الا قدمها ، أى أنها ليست مسبوقة بالعدم .

ولعلك تلاحظ أن ناظم الجوهرة قال : (كذا صفات ذاته قديمة)

---

(١) سورة الأعراف آية (١٨٠) .

حيث أضاف الصفات الى الذات ، وهذه الاضافة تدل على أن المـــرا بالصفات هنا صفات المعانى السبع المتقدمة ، لأن الاضافة تخرج بقية الصفات ، وتقصر القدم على صفات المعانى دون غيرها خلافا للماتريد الذين ذهبوا الى القول بقدم صفات الأفعال أيضا .

الدليل على قدم الصفات عند أهل السنة

استدل أهل السنة على قدم صفات المعانى الواجبة لله - تعالى - كما أورده شارح الجوهرة بقوله :

(لو لم تكن صفات الله - تعالى - قديمة لكانت حادثة ، لكـــن كونها حادثة باطـــل ، فثبت قدمها) .

وبطلان كون الصفات حادثة واضح وبين ، لأن القول بحدوثهـــا يترتب عليه لوازم ثلاثة باطلة ، وهذه اللوازم هـــى :

١ - أن الله - تعالى - قديم ، فلو قلنا بحدوث الصفات لزم عنـــه اتصاف القديم بالحادث ، واتصاف القديم بالحادث محال .

٢ - أن القول بحدوث الصفات يستلزم كون الله - تعالى - خاليـــا عن اتصافه بها أزلا ، وهذا أمر محال ، لأن هذه الصفات من لوازم ذاته أزلا وأبدا ، فضلا عن أنها صفات كمال واجبة للـــه - تعالى - فاذا خلا عنها كان خاليا عن كمالات يجب اتصافـــه بهـــا .

٣ - أن القول بحدوث الصفات يستلزم افتقارها فى ثبوتها الى مخصص

خارج عنها وهو غيرها ، كما يستلزم افتقار ذات الله ـ تعالى ـ الى مخصص يخصصها بتلك الصفات ، واحتياج الذات الالٓهية الى غيرها ينافى الغنى المطلق الذى وجب اتصاف الله ـ تعالى ـ به .

واذا ثبت بطلان هذه اللوازم الثلاثة ، بطل ما أدت اليه من القول بحدوث الصفات ، وثبت نقيضه وهو القدم .

ثانيا : رأى المعتزلة

كلام المعتزلة فى صفات الله ـ تعالى ـ يكاد يكون مضطربا ، فهم ينكرون صفات المعانى باستثناء الارادة والكلام ، وعلى هذا فلا يتعرضون للصفات بالحكم عليها بقدم أو حدوث .

أما بالنسبة لأسمائه ـ تعالى ـ فيقولون بحدوثها ، وحجتهم فى ذلك : أن الله ـ تعالى ـ كان أزليا بدون اسم وبدون صفة ، فلما خلق الخلق بقدرته ، وضعوا له ـ سبحانه ـ الأسماء التى أطلقت عليه ، والصفات التى اقترنت به . فالله تعالى لم يكن له اسم فى الأزل اذ لم يكن لفظ ولا لافظ .

وعلى هذا : فأسماؤه ـ تعالى ـ حادثة وليست قديمة ، لأنها على رأيهم من وضع البشر الذين أطلقوها عليه ـ تعالى ـ ، واذا كانت الأسماء حادثة ، فالتسمية من باب أولى حادثة .

هذا رأى الفريقين . والذى ينبغى ملاحظته مما قدمنـــا أن المتكلمين متفقون على أن الأسماء حادثة بالنظر الى لفظيتهـــا ، أو بالنظر للنطق بها ، الا أن أهل السنة يرون أنها حادثة وقديمـــة . وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة لنتساءل : كيف يمكن اعتبار الأســـماء قديمة وحادثة فى آن واحد كما ذهب الى ذلك أهل السنة ؟ ألا يعد هذا تناقضـــا ؟ .

— وللاجابة عن هذا نقـــول :

لقد حاول أهل السنة دفع هذا التعارض بتبريرات أتوابها فقالوا: لا تناقض بين كون الأسماء حادثة وقديمة ، مادام قد اختلف محـــلا الحدوث والقدم ، وبيان ذلك :

أننا اذا قلنا : الأسماء حادثة انصرف قولنا هذا الى النطـــق بها ، أو النظر الى لفظها .

واذا قلنا : ان الأسماء قديمة : فنعنى بالقدم تسمية اللـــه — تعالى — نفسه بها قبل خلق الخلق ، ولا يلزم من حدوث الأسماء حدوث وضعها لأن وضعها لا يتوقف على النطق بها ، كما لا يلزم مـــن القول بحدوث الأسماء وقدمها تناقض لما بيناه .

ونخلص مما تقدم : ان أسماء الله — تعالى — وصفاته قديمـــة عند أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين بالحدوث .

أسماؤه وصفاته توقيفيـــة

قال ناظم الجوهرة :

واختير أن أسماه توقيفيـــة ∴ كذا الصفات فاحفظ السمعية

(واختير) أى واختار جمهور أهل السنة (أن اسماه) المـــراد بها مقابل الصفة (توقيفية) أى تعليمية يتوقف جواز اطلاقها عليـــه ـ تعالى ـ على تعليم الشارع واذنـه فى ذلك ، بأن يسمع من لسانـه بطريق صحيح أو حسن ، أو يأذن فى استعماله كذلك ، فما أذن فى اطلاقه واستعماله مما لم يكن موهما نقصا ، بل كان مشعرا بالمـدح ـ جاز اتفاقا ، وما لا فعلى المنع والتحريم ، اذ لا يجوز أن يسمى النـبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد مـــن أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاه ، فالبارى سبحانه وتعالـــى أولـــــى .

وليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات وانما الخلاف فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا الصفات) وهى مادل على معنى زائد على الذات أى أنها مثل الأسماء فى أن المختار : أن اطلاقها عليه ـ تعالى ـ بالشرط السابق يتوقف على الاذن الشرعـــى (فاحفظ السمعية) أى اذا عرفت أن اطلاق الأسماء والصفات عليـــه تعالى يتوقف على الاذن الشرعى . فامتنـــع من اطلاق ما لم يثبـــت سماع اطلاقه عليه ـ تعالى ـ منها ، ولا نتجاوز السمعية سواء أوهمت ـ كالصبور والشكور والحليم ـ أو لم توهم ـ كالعالم والقادر ـ . والمراد

بالسمعية ما ورد بـه كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع ، لأنـه غير خارج عنهما ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا ان قلنا : ان المسألة من العلميات ، أما ان قلنا : انها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة _ الا الواهية جدا _ والقياس كالاجماع ٠

المسألة الثانيـــة

أســـــماء الله ـ تعالى ـ وصفاته توقيفية

بعد أن أثبت لنا ناظم الجوهرة وشارحها فى المسألة السابقة : أن أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته قديمة ، تناولا الأسماء والصفات فى هذه المسألة بالبحث أيضا ، ولكن من زاوية أخرى ، وهى زاوية اطلاقها على الله ـ تعالى ـ ، فعبر الناظم عن الرأى المشهور لجمهور أهــل السـنة بقولـه :

واختير أن أسماه توقيفية ∴ كذا الصفات فاحفظ السمعية

والخلاف فى اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ تعالى ـ بيـن أهل السنة والمعتزلة ـ أيضا ـ ، وخلافهم هذا دار حول الاجابة عن سـؤال مفاده :

هل اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ تعالى ـ توقيفيــة (أى تعليمية) ، يتوقف جواز اطلاقها عليه ـ تعالى ـ على تعليم الشـارع واذنه فى ذلك ، بمعنى أنه لا يجوز تسميته ـ تعالى ـ باسم ، أو وصفه ـ سبحانه ـ بصفة الا اذا ورد اذن من الشارع بهذا الاطلاق ، أم أن للعقل دخلا فى ذلك ، بمعنى أن نكتفى فى الاطلاق بحكم العقل: على أن الاسم أو الصفة يدل على كمال يليق بذاته ـ تعالى ـ فنطلقه عليـــه ؟ .

وقبل أن نبين رأى الفريقين فى هذا المبحث ، يجدر بنا أن نوضح أولا المواطن التى اتفقا عليها ، والمواطن التى اختلفا حولها حتى يتبين لنا محل النزاع فنقول :

مواطن الاتفاق

اتفق أهل السنة والمعتزلة ، ووافقهم فى ذلك كافة علماء الاسلام على الأمور الآتية :

أولا : اتفقوا على جواز اطلاق الأسماء (وهى ما دلت على الذات) والصفات (وهى ما دلت على معنى زائد على الذات) على الله ـ تعالى ـ ، اذا ورد اذن من الشارع باطلاقها عليه ـ تعالى ـ .

ثانيا : اتفقوا على اطلاق أسماء الأعلام التى تطلق على الله ـ جل وعلا ـ فى اللغات المختلفة عن العربية مثل الفارسية والعبرية وغيرها ، مادامت تلك الأسماء ترادف المعنى فى العربية ، ولا تخالفه بوجه من الوجوه .

ثالثا : اتفقوا على منع اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ سبحانه وتعالى ـ اذا ورد المنع من اطلاقها .

موطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة

اختلفوا حول اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات القائمة بذاته ـ تعالى ـ . (أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة الصفة

كالعالم والقادر فهى مشتقة من العلم والقدرة) .

وكذا الأسماء المشتقة من الأفعال (أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة فعل من أفعاله — تعالى — كالرازق والخالق . فهى مشتقة من رزق ، خلق) والتى لا توهم نقصا لا يليق بذاته — تعالى — اذا لم يرد بها اذن من الشارع بالاطلاق أو المنع منه .

رأى الفريقين

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب جمهور أهل السنة الى منع اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات والأسماء المشتقة من الأفعال ما لم يرد بها اذن من الشارع ، وعللوا ذلك بقولهم :

اذا لم يجز أن يسمى النبى — صلى الله عليه وسلم — باسم غير أسمائه التى وضعت خصيصا له ، واذا كان عامة الخلق بل كل انسان منا يأبى أن يدعى بغير اسمه الذى أطلقه عليه والده وسماه به ، ويعد هذا من فاعله استنكارا .

فالله — سبحانه وتعالى — أولى وأحق بمنع تسميته بأسماء الا التى سمى نفسه بها أزلا ، وأذن لنا باطلاقها عليه — تعالى — .

وعلى هذا : فلا يجوز أن نطلق على الله — سبحانه وتعالى —

من الأسماء والصفات الا ما ورد به اذن من الشارع ، أو بمعنى آخر الا اذا كانت توقيفيـــة .

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى القول بجواز اثبات ما كان متصفا بمعناه للـه ــ تعالى ــ مادام لم يوهم نقصا حتى ولو لم يرد به اذن من الشـــارع واكتفوا بتحكيم العقل واللغة فى الاطلاق .

فاذا تبين أن الاسم لا يوهم نقصا فى حقه ــ تعالى ــ ، واللغـة لا تمنع من اطلاقه عليه ــ تعالى ــ ، والعقل يحكم بجوازه ، أطلقنـــا هذا الاسم على الله ــ تعالى ــ ، فالعقل اذا دل على أن الله قـادر وجب أن نسميه قادرا حتى ولو لم يرد اذن من الشارع بهذه التسمية .

أما اذا كان اطلاق الاسم أو الصفة يوهم نقصا يتنزه الله ــ تعالى ــ عنه ، فلا يجوز اطلاقـــه عليـــه .

واعلـم أن ما ذهبت اليه المعتزلة فى هذه المسألة لم يكـن رأى المعتزلة فحسب ، بل ان رأيهم هذا مـال اليه وقال به القاضـــى : أبو بكر الباقلانـى من مشايخ الأشاعرة الأوائل ، فى حين توقف امـــام الحرمين منهم فى هذه المسألة ، أما الامام الغزالى فقد وافق المعتزلة وخالفهم ، فوافقهـم فى جواز اطلاق الصفة على الله تعالى (وهـــى ما دلت على معنى زائد على الذات) اذا لم يرد بها اذن من الشارع ومنع اطلاق الاسم (وهو ما دل على نفس الذات) الا اذا ورد الاذن من الشارع وبذا خالف المعتزلة .

بعد أن تبين لنا موطن الخلاف بين الفريقين ، وعلمنا أنه منحصر في الأسماء والصفات التي لم يرد في الشرع اذن بها ، ولا نهي عن اطلاقها مع كونها لا توهم نقصا • وعلمنا _ أيضا _ أن أهل السنة يمنعون اطلاقها على الله _ تعالى _ الا باذن من الشرع • يحق لنا أن نسأل : ما هو المصدر الشرعي المعتبر عندهم في أخذ الاذن منه؟

للاجابة عن هذا نقول :

أجمع أهل السنة على أن المصدر الذي نستقي منه الاذن أحد ثلاثة : الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة الصحيحة منها والحسنة ، والاجماع : فاجماع الأمة لكونه معتمدا على المصدرين السابقين كان حكمه حكمها • فاطلاق لفظ الصانع والواجب قد أجمعت الأمة الاسلامية على اطلاق كل منهما على الله _ تعالى _ وان لم يردا صراحة في كتاب أو سنة •

أما السنة الضعيفة والقياس (قياس أسمائه وأوصافه _ تعالى _ بأسمائنا وأوصافنا) كمصدرين للاذن الشرعي في اطلاق الأسماء والصفات على الله _ تعالى _ ففيهما خلاف تبعا للخلاف حول المسألة نفسها على النحو التالي :

اذا اعتبرنا هذه المسألة من باب العلميات : أي الأمور الاعتقادية فالسنة الضعيفة لسبب من أسباب الضعف التي اعتمدها علماء الحديث كالطعن في عدالة الراوي أو ضبطه ، أو ضعف السند لا تعتبر مصدرا للاذن الشرعي ، وكذا القياس •

أما ان اعتبرنا هذه المسألة من العمليات أى الأمور العملية كما اعتبرها الامام الغزالى بحثا فقهيا بمعنى أنها نظر فى اباحة لفظ وتحريمه ، فليس هناك مانع من الأخذ بالسنة الضعيفة الا الواهية جدا ، لأن السنة الضعيفة يعمل بها فضائل الأعمال ، وفى هذه الحالة أيضا يعطى القياس حكم الاجماع ويعتد به ، فيقاس واهب الذى لم يرد به اذن شرعى على وهاب الوارد شرعا . وكونها من العلميات أو العمليات مسألة خلافية .

وبعد أن عرفنا أن اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ تعالى ـ يتوقف على الاذن من الشارع كما ذهب الى ذلك جمهور أهل السنة ، فما الحكم فيما ورد فى الشرع من الأسماء التى توهم نقصا لا يليق بذاته ـ تعالى ـ مثل : الصبور والشكور ، والحليم ؟

ـ وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

أنت فى حل من اطلاق ما أذن به الشرع من الأسماء والصفات وان أوهم نقصا ، فواجبنا أن نقبل هذه الألفاظ حيث وردت ، ونؤولها بما يليق بذاته تعالى فمثلا :

الصبور : الصبر معناه : حبس النفس على المشاق ، وهذا المعنى يوهم وصول مشقة له ـ تعالى ـ ، وهو مستحيل فى حقه ـ تعالى ـ ، فيفسر فى جانب الله : بالذى لا يعجل بالعقوبة على من عصاه .

الشكور : معناه كثير الشكر لمن أحسن اليه ، وهذا يوهم وصول

احسان اليه . فلا يليق بذاته ـ تعالى ـ . فواجبنا أن نؤمن به ، ونفسره فى جانب الله : بالذى يجازى على القليل من الطاعات الكثير من الدرجات ، أو : هو الذى يقبل القليل ويعطى الجزيل . وبالجملة : فان نظرت الى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكور المطلق الا الله تعالى لأن زياداته فى المجازاة غير محصورة ولا محدودة .

الحليم : يوهم بظاهره وصول أذى اليه ـ تعالى ـ ، فلا يليق به تعالى . فنؤمن به ، ونفسره فى حقه ـ تعالى ـ بالذى لايعجل بالعقوبة على من عصاه . فهو الذى يشاهد معصية العصاة ، ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستفزه غضب ، ولا يعتريه غيظ ، ولا يحمله على المسارعة الى الانتقام مع غاية الاقتدار عجلة وطيش قال ـ تعالى ـ (ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة)[1] .. وسوف نزيد هذا الأمر شرحا وتوضيحا فى المسألة التالية .

واذا رجعنا الى قول الناظم وجدناه يقول :

اختار جمهور أهل السنة أن أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته وهى : ما دلت على معنى زائد على الذات : توقيفية : أى تعليمية ، يتوقف جواز اطلاقها عليه ـ تعالى ـ على تعليم الشارع واذنه فى

---

(١) سورة فاطر آية : ٤٥ .

ذلك . فيجب الامتناع من اطلاق ما لم يثبت سماع اطلاقه عليه ـ تعالى ـ منها ، ولا نتجاوز ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة او حسنة أو اجماع سواء أوهمت (كالصبور والشكور) أو لم توهم (كالعالم والقادر) .

(النصوص الموهمة للتشبيه)

قال ناظم الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيهـا ∴ أوله أو فوض ورم تنزيهـا

(وكل نص) أى لفظ ناص ورد (أوهم التشبيها) باعتبـار ظاهر دلالته ـ أى أوقع فى الوهم صحة القول به ـ فمنه فى الجهـة (يخافون ربهم من فوقهم) وفى الجسمية (هل ينظرون الا أن ياتيهم الله فى ظلل من الغمام) (وجاء ربك) ٠ وحديث الصحيحين (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا) وفى الصورة (ان الله خلق آدم على صورته) وفى الجوارح (ويبقى وجه ربك) (يد الله فوق أيديهم) ٠ (أولـه) وجوبا بأن تحمله على خلاف ظاهره ، والمـراد أوله تفصيلا معينا فيه المعنى الخاص أخذا من المقابل الآتى كما هـو مختار الخلف من المتأخرين ، فتؤول الفوقية بالتعالى فى العظمـة دون المكان والاتيان : باتيان رسول عذا بـه أو رحمته وثوابه وكـذا النزول ، وحديث أن الله خلق آدم على صورته ضميره يرجع الـى الأخ المصرح به فى الطريق التى رواها مسلم بلفظ : اذا قاتل أحدكـم أخاه فليتجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته والمراد بالصـورة الصفة ، والوجه بالذات أو الوجود ، واليد بالقدرة ٠

وأشار لتنويع الخلاف بقوله (أو فوض) علم المعنى المراد مـن ذلك النص تفصيلا اليه ـ تعالى ـ ، وأوله اجمالا كما هو طريـق السلف (ورم) أى اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيهـا)

له تعالى عما لا يليق .

فالسلف ينزهون ـ سبحانه ـ عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال ، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل اليه ـ تعالى ـ مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده ـ سبحانه ـ فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه ـ تعالى ـ عن المعنى المحال الذى دل عليه ذلك الظاهر ، وعلى تأويله واخراجه عن ظاهره المحال وعلى الايمان بأنه من عند الله ، جاء به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لكنهم اختلفوا فى تعيين محل له معنى صحيح ، وعدم تعيينه على أن الوقف على قوله ـ تعالى ـ : (والراسخون فى العلم) أو على قوله : (وما يعلم تأويله الا الله) .

المسألة الثالثة

النصوص الموهمة للتشبيه

بعد أن فرغ الناظم من اثبات ان اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - توقيفية ، وبعد أن أوضح الشارح لنا : وجوب قبول الأسماء التى وردت فى مصادر الشرع والتى توهم نقصا لا يليق بذاته تعالى ، بشرط أن نؤولها بما يليق بذاته - تعالى - • تناول فى هذه المسألة جملة من النصوص الموهمة للتشبيه ، وبين موقف الاسلام منها معبرا عن هذا الموقف بقوله :

وكل نص أوهم التشبيها ∴ أوله أو فوض ورم تنزيها

وحتى يتضح لنا موقف المسلمين حيال تلك النصوص ، ينبغى لنا أن نوضح المراد بالنصوص الموهمة للتشبيه التى هى موضوع البحث فنقول :

النصوص الموهمة للتشبيه هى النصوص التى تضمنها الكتاب الكريم والسنة المطهرة الثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والتى لو حملت على ظاهر دلالتها اللفظية ، أى حملت على المعنى الذى يتبادر منها عند الاطلاق ، أوقعت فى الوهم مماثلة الله - تعالى - ومشابهته لمخلوقاته •

ومن أمثلتها :

فى الجهة : قوله - تعالى - : (يخافون ربهم من فوقهم)[1] ،

---

(١) سورة النحل آية : ٥٠

وفى الجسمية : قوله ـ تعالى ـ : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام)[١] ، وقوله ـ تعالى ـ فى وصف اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب : (وجاء ربك والملك صفا صفا)[٢] .

ـ ما ورد فى حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ونعنى به حديث النزول المشهور الذى ورد فى مواضع كثيرة من كتب الحديث المشهورة .

عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : (يتنزل أو ينزل ربنا ـ تبارك وتعالى ـ كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير)[٣] .

ـ ومن الآيات والأحاديث ما يوهم بظاهره اثبات الجوارح لله ـ تعالى ـ مثل قوله ـ تعالى ـ : (ويبقى وجه ربك)[٤] ، وقوله تعالى ـ : (يد الله فوق أيديهم)[٥] .

ـ كما ورد فى اثبات الاستواء آيات كثيرة منها قوله ـ تعالى ـ (الرحمن على العرش استوى)[٦] . وقوله ـ تعالى ـ : (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش)[٧] .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢١٠
(٢) سورة الفجر آية : ٢٢
(٣) صحيح البخارى حـ ٩ كتاب التوحيد ص ١٧٥ ـ مطبعة دار الشعب
(٤) سورة الرحمن آية : ٢٧
(٥) سورة الفتح آية : ١٠
(٦) سورة طه آية : ٥
(٧) سورة الرعد آية : ٢

وحاصل هذه المسألة :

أننا علمنا من دراستنا السابقة : أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عقلا عن أن يشبه شيئا من خلقه فى الذات أو الصفات أو الأفعال .

فهو ـ تعالى ـ منزه عن الجوارح من فم ويد وعين وغيرها ، وكل ما خطر ببالك من طول وعرض وقصر فالله ـ تعالى ـ بخلافه ، تنزه الله ـ تعالى ـ عن جميع أوصاف الخلق .

كما أنه ـ تعالى ـ منزه عن الكون فى جهة ، ولو كانت هذه الجهة السماء ، والاستقرار على شىء حتى ولو كان على العرش ، والحركة والانتقال من جهة الى جهة حتى لو كان ذلك فى يوم القيامة .

فكل هذه الأمور وأمثالها مستحيلة فى حقه ـ تعالى ـ وهذا ما قضى به العقل ، وعضده وقواه . هذا الجزء من هذه الآية الموجزة المحكمة وهى قوله ـ تعالى ـ : (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير)[1] .

واعلم أن الشيطان قد يلقى فى وهم الانسان صورة ، ويخيل له أن الله ـ تعالى ـ على هذه الصورة ، وأنه فى مكان أو جهة أو نحو ذلك . فاذا أفحمه الانسان بالدليل فربما يقول : اذا لم يكن الله على صورة كذا فكيف هو ؟ .

---

(١) سورة الشورى آية : ١١

والجواب المخلص من ذلك : أنه لا يعرف الله الا هو . ولا يلزم من عدم معرفته ـ تعالى ـ محذور ، اذ العجز عن ذلك ممدوح لا مذموم ، وما أحسن قول بعضهم : (لا يعرف الله الا الله فاتئدوا وللعقول حدود لا تتجاوزها ، والعجز عن درك الادراك ادراك . والبحث فى ذات الله اشراك) .

فنفى مماثلة الله ـ تعالى ـ لمخلوقاته ومشابهته لها أمر مؤيد عقلا ونقلا ... فما الموقف اذن من الاتيان والمجىء والنزول والوجه واليد ، والاستواء . وما يجرى مجراها مما ثبت فى الكتاب الكريم والسنة المطهرة مشعرا بمشابهته ـ سبحانه وتعالى ـ للحوادث ؟ .

وناظم الجوهرة عبر عن الرأى المشهور الذى اتبعه المسلمون تجاه هذه النصوص بالبيت المذكور . ومراد الناظم من هذا القول أن يحصر اتجاه المسلمين حيال تلك النصوص فى مسلكين :

الأول : اتجاه يمثل موقف السلف الصالح وهم من كانوا قبل القرن الثالث من الهجرة ، وقيل من كانوا قبل الخمسمائة من الهجرة ، واتجاههم هذا سنعرفه بالتأويل الاجمالى .

الثانى : اتجاه يمثل الخلف ، وسنعرفه بالتأويل التفصيلى .

أولا : رأى السلف ـ التأويل الاجمالى

لقد صور لنا (الفخر الرازى) فى كتابه :(أساس التقديس فى

علم الكلام) مذهب السلف بقوله : (حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله — تعالى — منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله — تعالى — ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها)[1] .

كما تناول (الشهرستاني) في كتابه (الملل والنحل) هذا المذهب بشيء من التفصيل فقال حكاية عن السلفيين : (عرفنا بمقتضى العقل أن الله — تعالى — (ليس كمثله شيء) فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله — تعالى — : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله : (خلقت بيدى) ، ومثل قوله : (وجاء ربك) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كمثله شيء ، وذلك قد أثبتناه يقينا)[2] .

ولو تأملنا ما عرضناه من تصوير مذهبهم لتبين لنا : أن السلف يؤولون تأويلا اجماليا يتمثل في صرف هذه النصوص الموهمة للتشبيه عن معناها الظاهر ولكنهم يقفون في تأويلهم عند هذا الحد دون الخوض في تحديد المعنى المراد منها ، لكون تحديد المعنى من هذه الألفاظ خارج عن دائرة التكليف ، ومن هنا يفوضون الأمر الى الله فهى

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس في علم الكلام ص ١٨٢ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٩٢ تحقيق عبد العزيز الوكيل ط الحلبى .

يقوم على الاحتياط والتسليم والتفويض .

ذهبوا اليه بعدة أمور منها :

أولا : المنع الوارد فى التنزيل فى قوله ـ تعالى ـ : (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)[1] فنحن نحترز من الزيغ .

ثانيا : أن تعيين المراد من هذه المتشابهات ، انما يجرى على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهى لا تفيد الا الظن ، مع أن صفات الله من العقائد التى لا يكفى فيها الظن ، بل لا بد فيها من اليقين ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكل التعيين الى العليم الخبير ، ونقول كما قال الراسخون فى العلم (كل من عند ربنا) .

ثالثا : الدليل النقلى ويعتمدون فيه على أمور كثيرة منها حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حيث قال : (ان القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا ، فما عرفتم منه فاعملوا ، وما تشابه فآمنوا به) .

رابعا : التمسك باجماع الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ على أن هذه المتشابهات فى القرآن والأخبار كثيرة ، والداعى الى البحث

---

(١) سورة آل عمران آية : ٧

عنها ، والوقوف على حقائقها متوافرة .

فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزا لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعين ـ رضى الله عنهم ـ . ولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ولنقل بالتواتر ، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا أن الخوض فيها غير جائز .(١)

لكل هذه الأدلة وغيرها قال ابن الصلاح : (على هذه الطريقة مضى صدر الأمة وساداتها ، واياها اختار أئمة الفقهاء وقادتها ، واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه) .

ثانيا : رأى الخلف ـ التأويل التفصيلى

الخلف يشاركون السلف فيما ذهبوا اليه ، من كون هذه الألفاظ لا يراد منها ظاهر دلالتها ، فيصرفونها عن ظاهرها المحال. ويخطون خطوة أخرى تتمثل فى تعيينهم المراد من هذه الألفاظ اعتمادا على القرائن المختلفة التى تعينهم على تعيين المراد من هذه الألفاظ من جملة ما يحتمله اللفظ من معنى يليق بجلال الله ـ تعالى ـ ، ولا يفوضون علمها الى الله ـ سبحانه وتعالى ـ كما فعل السلف من قبل ، بل يوجبون الخوض فى تأويل المتشابهات تأويلا مفصلا ،

---

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ص ٨٥

وحجة أصحاب هذا المذهب فيما ذهبوا اليه هى : أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الاهمال الذى يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له ، وما دام فى الامكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاصد لوجوبه ، انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم ... وقد صور لنا (الفخر الرازى) حجتهم هذه بقوله حكاية عنهم : (لما ثبت بالدليل أنه ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عن الجهة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة فى القرآن والأخبار محملا صحيحا لألا يصير ذلك سببا للطعن فيها) [1] .

واذا تبين رأى كل من السلف والخلف فى هذه المسألة .. فما الدافع لاختلاف المنهجين ؟ نقول :

رأينا اختلاف السلف والخلف فى التأويل ، فالسلف يؤولون الألفاظ عن ظاهرها المحال ، ويفوضون المعنى المراد الى الله ـ تعالى ـ ، والخلف يؤولونها ، ويحددون المعنى المراد منها ، وكلاهما يقصد بتأويله تنزيه الله ـ تعالى ـ عن المشابهة لمخلوقاته .

والدافع لهذا الخلاف راجع لاختلافهم فى تحديد موطن وجوب الوقف فى قوله ـ تعالى ـ : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ

---

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ص ٨٣ .

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ٠ وما يذكر الا أولوا الألباب)[1] ٠

فقد أوجب السلف الصالح من الأمة الوقف على لفظ الجلالة فى قوله ـ تعالى ـ : (وما يعلم تأويله الا الله) ، فعلم المعنى المراد من هذه الألفاظ مقصور على الله ـ تعالى ـ وحده ، فى حين يرون أن الراسخين فى العلم لايمانهم بأن المحكم والمتشابه من عند الله ، يفوضون تعيين المعنى المراد لله ـ تعالى ـ ولا يتعرضون لتفصيله خشية أن يأتوا بأمر غير مراد له ـ سبحانه ـ ٠

أما الخلف فقد أوجبوا الوقف على الراسخين فى العلم فى قوله ـ تعالى ـ : (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) ويترتب على هذا الايجاب أن الراسخين فى العلم فى اعتقادهم يشاركون الله ـ تعالى ـ فى معرفة المراد من هذه الألفاظ ، ويعلمون تأويلها ، ومن هنا أوجبوا تأويل هذه النصوص وتعيين المراد منها ٠

مواطن الاتفاق والاختلاف

اتفق السلف والخلف على عدة أمور هى :

١ ـ الايمان بهذه النصوص ، والتسليم بأنها جاءت من عند الله ،

---

(١) سورة آل عمران آية : ٧

وجاء بها الرسول الكريم ٠

٢ ـ صرف هذه النصوص عن ظواهرها المستحيلة ، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعا ، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة ، وبما هو معروف عن الشارع نفسه فى محكمات٠

٣ ـ تنزيه الله ـ تعالى ـ عن المعنى المحال الذى دل عليه ظواهر هذه الآيات والأحاديث ، ومن هنا كان المصير الى التأويل أمرا لا بد منه ٠

واختلفوا فى منهج التأويل : فالسلف يؤولون تأويلا اجماليا يتمثل فى صرف اللفظ عن معناه الظاهرى ، والخلف يؤولون تأويلا تفصيليا يتمثل فى تحديد المعنى من اللفظ لكثرة المجسمة والمشبهة فى أزمنتهم فقصدوا بذلك ردعهم ٠

تطبيق موقف السلف والخلف على بعض الأمثلة

بعد أن اتضح لنا رأى السلف والخلف فى النصوص الموهمة للتشبيه ، بقى أن نتناول النصوص التى سبق أن أوردناها ، لنطبق عليها المنهجين ، لنرى كيف أولها كل من الفريقين :

١ ـ فمثلا فى قوله ـ تعالى ـ : (الرحمن على العرش استوى) ٠
يتفق الجميع من سلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش

وهو الجلوس مع التمكن والتحيز مستحيل ، لأن الأدلة القطعية تنزه الله عن أن يشبه خلقه ، أو يحتاج الى شيء منه ، سواء أكان مكانا يحل فيه أم غيره ، وكذلك اتفق السلف والخلف على أن هذا الظاهر غير مراد لله قطعا ، لأنه ـ تعالى ـ نفى عن نفسه المماثلة لخلقه ، وأثبت لنفسه الغنى عنهم فقال : (ليس كمثله شيء) وقال ـ تعالى ـ : (وهو الغنى الحميد) فلو أراد ـ سبحانه وتعالى ـ هذا الظاهر لكان متناقضا .

ثم اختلف السلف والخلف بعد ما تقدم ، فالسلف يقولون : الاستواء لا نعلمه ، والله أعلم بما نسبه الى نفسه ، وأعلم بما يليق به ، ولا دليل عندهم على هذا التعيين ، وما ثبت عن الامام مالك ـ رضى الله عنه ـ يعبر عن رأى السلف أصدق تعبير حين سئل عن ذلك فقال : (الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة) فقوله : كيف غير معقول : أى كيف من صفات الحوادث فاثباته فى صفاته ـ تعالى ـ ينافى ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله ـ تعالى ـ . وقوله : والاستواء غير مجهول ، أى أنه معلوم المعنى عند أهل اللغة ، والايمان به واجب على الوجه اللائق به ـ تعالى ـ لأنه من الايمان به وبكتبه .

أما الخلف فقد رأوا أنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون ، ومادام ميدان اللغة متسعا للتأويل وجب التأويل ،

ومن هنا ذهبوا الى تعيين المراد فقالوا : الاستواء هنا هو الاستيلاء والقهر من غير معاناة ولا تكلف ، وقد فسر ابن عباس قوله : ثم استوى فقال : علا أمره .

٢ ـ وقوله ـ تعالى ـ : (ويبقى وجه ربك)[1] ، (يد الله فوق أيديهم)[1] ، فالسلف يفوضون فى معانيها تفويضا مطلقا ، بعد تنزيه الله عن ظواهرها المستحيلة ، ويقولون لله ـ تعالى ـ وجه ويد لا نعلمها ، والخلف يقولون ان الوجه ليس مرادا به الجارحة المعروفة ، بل الذات الالهية ، والمراد باليد القدرة .

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة)[3] وقوله ـ تعالى ـ : (وجاء ربك والملك صفا صفا)[4] وحديث النزول .

فعلماء السلف يقولون : ان الظاهر من الاتيان والمجىء والنزول ليس مرادا ، لأن الله منزه عن الجهة والانتقال والجسمية ، والمعنى المراد غير معلوم لنا ، ونفوض علم تحديده الى الله ـ تعالى ـ .

---

(١) سورة الرحمن آية : ٢٧
(٢) سورة الفتح آية : ١٠
(٣) سورة البقرة آية : ٢١٠
(٤) سورة الفجر آية : ٢٢

لكن علماء الخلف يعينون المعنى المراد ، ويؤولون المجىء والاتيان والنزول فى حق الله حسب اللفظ باتيان أمره أو بأسه ، وفى القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل ، اقرأ ان شئت قوله ـ تعالى ـ : (هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك)[1] فصار هذا مفسرا لذلك المتشابه .

تلك أمثلة تطبيقية سقناها للاستدلال على موقف السلف والخلف من النصوص التى توهم بظاهرها التشبيه ، ولعل من الطبيعى أن نقف هنا وقفة قصيرة لنتساءل :

ما فائدة أن يشتمل القرآن فيما شمل من آيات العقائد على ما هو متشابه منها ؟ ... وللاجابة عن هذا التساؤل أسرد اليك هنا بعض الآراء التى تولت الاجابة عنه :

فالفخر الرازى يقول فى تفسيره : ان من فوائد هذه المتشابهات فى القرآن أنه (لو كان محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب ، وذلك ما ينفر أرباب المذاهب الأخرى عن قبوله ، وعن النظر فيه ، أما وجود المتشابه والمحكم فيه ، فيطمع كل ذى مذهب أن يجد فيه كل ما يؤيد مذهبه فيضطر الى النظر فيه ، وقد يتخلص المبطل عن باطله اذا أمعن فيه النظر ، فيصل الى الحق) .

وما ذكره الفخر الرازى أيضا بقوله : (باشتمال القرآن على

---

(١) سورة النحل آية : ٣٣

المحكم والمتشابه يضطر الناظر فيه الى الاستعانة بالأدلة العقلية ، فيتخلص من ظلمة التقليد ، وفى ذلك تنويه بشأن العقل ، والتعويل عليه ، ولو كان كله محكما لما احتاج الى الدلائل العقلية ، ولظل العقل مهملا) .

والشيخ (محمد عبده) فى (رسالة التوحيد) وهو بسبيل الاشارة الى صفات الله ـ تعالى ـ يقول : (جاء القرآن يصف الله بصفات ، وان كانت أقرب الى التنزيه مما وصف به فى مخاطبات الأجيال السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها فى الاسم ، أو فى الجنس كالقدرة والاختيار والسمع والبصر ، وعزا اليه أمورا يوجد ما يشبهها فى الانسان : كالاستواء على العرش ،وكالوجه واليدين .... فاعتبار حكم العقل ـ مع ورود أمثال هذه المتشابهات فى النقل ـ فسح مجالا للناظرين ، خصوصا ودعوة الدين الى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ، ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد الى الاعتقاد بالله على ما وصفه ، بلا غلو فى التجريد ، ولا دنو من التحديد)(١) .

من هذه الأسباب ونحوها التى يلتمسها المفسرون والباحثون فى القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات التى توهم بظاهرها التشابه ، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التى تعنى أن هذه الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائما باعثا للفكر ، وداعية لاستعمال

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص١٠ . ت الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد . ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

العقل ، وهما اللذان حثنا القرآن الكريم فى كثير من آياته على استخدامها ، واللذان يعد استخدامهما ميزة فريدة تميز بها الاسلام عن بقية الأديان السماوية الأخرى ، فضلا عن أن لوقوع المتشابه فيه ولتضمن القرآن اياه بجانب المحكم منه فوائد كثيرة منها : أن هذا المتشابه يوجب مزيدا من المشقة فى الوصول الى المراد ، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . ومنها ظهور التفاضل بين الخلق فى فهم القرآن وتفاوت درجاتهم ، اذ لو كان كله محكما لا يحتاج الى تأويل ونظر لاستوت منازل الخلق ، ولم يظهر فضل العالم على غيره .

اعتراض ودفعه

ان قال قائل : ان الناظر فى موقف السلف والخلف من المتشابه، يجزم بأنهم جميعا مؤولون ، لأنهم اشتركوا فى صرف ألفاظ المتشابهات عن ظواهرها ، وصرفها عن ظواهرها تأويل لها لا جدال .

واذا كانوا جميعا مؤولين فقد وقعوا جميعا فيما نهى الله عنه ، وهو اتباع المتشابهات بالتأويل ، اذ وصف ـ سبحانه ـ هؤلاء بأن فى قلوبهم زيغا ، فقال ـ تعالى ـ : (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) .

وندفع هذا الاعتراض بوجهين :

الأول : ان القول بكون السلف والخلف مجمعين على تأويل المتشابه، قول له وجه من الصحة من الناحية اللغوية ، أما بحسب

الاصطلاح السائد فلا ، لأن السلف وان وافقوا الخلف فى التأويل ، فقد خالفوهم فى تعيين المعنى المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره ، وذهبوا الى التفويض المحض بالنسبة الى هذا التعيين ، أما الخلف فقد عينوا المعنى المراد كما سبق لنا تفصيله •

الثانى : أن القول بأن السلف والخلف جميعا وقعوا بتصرفهم السابق فيما نهى الله عنه ، قول خاطئ ، واستدلالهم عليه بالآية المذكورة استدلال فاسد ، لأن النهى فيها انما هو عن التأويل الآثم الناشئ عن الزيغ واتباع الهوى بقرينة قوله سبحانه (وأما الذين فى قلوبهم زيغ) أى ميل عن الاستقامة والحجة ، الى الهوى والشهوة •

أما التأويل القائم على تحكيم البراهين القاطعة ، واتباع الهداية الراشدة ، فليس من هذا القبيل الذى حظره الله — تعالى — وحرمه ، ثم كيف يكون مثل هذا التأويل الراشد محرما وقد دعا به الرسول — صلى الله عليه وسلم — لابن عباس فقال فى الحديث المشهور : (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) •

ونخلص من هذا أن الله — سبحانه وتعالى — أرشدنا فى هذه الآية من سورة آل عمران الى نوع من التأويل وهو ما يكون به رد المتشابهات الى المحكمات ، ثم نهانا عن نوع آخر منه ، وهو ما كان ناشئا عن

الهوى والشهوة ، لا على البرهان والحجة قصدا الى الضلال والفتنة، وهما لونان مختلفان كل الاختلاف . فتنبه الى ذلك .

بقى فى نهاية هذه المسألة أن نسأل أنفسنا : أى الرأيين السلف أم الخلف أولى بالاتباع ، أو أيهما أحق من الثانى ؟ .

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان كراهة البعض فى فجر الاسلام تأويل القرآن مرجعه الى كراهة البحث عما لم يبينه الله ــ تعالى ــ ولا رسوله ، واتقاء للجدل فى الدين وبخاصة عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته ، أو القضاء والقدر ونحو ذلك من المشكلات .

كما أن ارتضاء البعض التأويل والعناية به ، مرجعه الحرص على فهم القرآن ، ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه ، مع الوقوف فى أغلب الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن . فكلا القصدين شريف ، الا أن صاحب الجوهرة وشارحها اختار رأى الخلف بدليل أنه قدمه بالذكر ، وأخر التفويض فى نظمه عندما قال : (أوله أو فوض) والشارح قال : ان رأى السلف أسلم ، ورأى الخلف أحكم .

واذا أردنا تفصيلا نقول :

كل ما ورد من النصوص الموهمة للتشبيه ، فليس شىء منها الا وقد وجد له العلماء تأويلا مناسبا ، موافقا للأدلة العقلية ، وقواعد اللغة العربية ، وقد أفردوا لذلك كتبا تكفلت ببيان ذلك ، فعلى كل مكلف أن يؤمن بجميع ما ورد من تلك النصوص ، ويكتفى بتنزيه الله

ـ تعالى ـ عما توهمه ظواهرها من الحدوث ولوازمه ، ويعتقد أن لها معانى صحيحة لائقة بذاته ـ تعالى ـ ، غير مستلزمة لمماثلته ـ تعالى ـ للحوادث ، ويفوض الأمر فى تعيين معانيها المرادة منها الى الله ـ تعالى ـ وحده ، كما ذهب الى ذلك السلف الصالح من الأمة ، واستمع للامام الغزالى حيث وصفهم فى كتابه (الجام العوام عن علم الكلام) بقوله :

(والحق ما قالوه ، والصواب ما رأوه ، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف فى ذات الله وصفاته ، وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر ، وأى خطر أعظم من الكفر)(١). وعلى ما أعتقد أن هذا ما يعنيه شارح الجوهرة بقوله : ان مذهب السلف أسلم .

أما اذا احتاج الانسان الى التأويل أملا فى دفع مذهب مبتدع أو لرفع وسوسة حلت فى قلبه ، ولم يكن أهلا للتأويل ، فعليه أن يرجع فيه الى العلماء الأعلام ، أو أمهات الكتب فى التفسير أو علم الكلام ، ليفهم منهم تأويل ما أراد تأويله .

واياك والاستقلال بنفسك فى تحديد المراد من هذه الألفاظ ، والا أوقعت نفسك فى خطأ ربما أدخلك فى بدعة ، أو أدى بك الى الكفر من حيث لا تشعر ، ولقد حدد الامام الغزالى البحث عن تأويل هذه النصوص فى حدود ضيقة جدا بقوله : (أما الآن وقد

---

(١) الامام الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام ص ٨٥ ـ ط مطبعة الجندى

فشا ذلك ـ يقصد البدع ـ فى بعض البلاد ـ فالعذر فى اظهار شىء من ذلك ـ يعنى التأويل ـ رجاء لاماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر ، واللوم عن قائله أقل)[1] ونسأل الله الحفظ والسلامة .

---

(١) الجام العوام عن علم الكلام ص ٨١ ـ ط مكتبة الجندى .

(مشكلة خلق القـرآن)

قال ناظم الجوهـرة :

ونزه القرآن أى كلامـه ∴ عن الحدوث واحذر انتقامه

فكل نص للحدوث دلا ∴ احمل على اللفظ الذى قد دلا

قال الشـارح :

(ونزه القرآن) أى ويجب عليك أيها المكلف أن تنزه القـرآن ـ (أى كلامه) النفسى الأزلى القائم بذاته تعالى (عن الحدوث) أى الوجـود بعد العدم ، فليس مخلوقا ولا قائما بمخلوق بل هو صفة ذاته العلية ، لما علم من امتناع قيام الحوادث بذاته ، والضرورة النظم عبر بالحـدوث عن الخلق ، (واحذر انتقامه) أى انتقام الله منك وعقابه لك ان قلت بحدوثه ، ثم أشار الى تأويل ما أوهم ظاهره الحدوث بقوله : واذا تحققت ما سبق (فكل نص) أى ظاهر من الكتاب والسنة (للحـدوث دلا) أى دل على حدوث القرآن مثل (انا أنزلناه فى ليلة القـدر) (انا نحن نزلنا الذكر) (احمل) أيها السنى (على) القـرآن بمعنى (اللفظ) المنزل على نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ (الـذى قد دلا) على تلك الصفة القديمة القائمة بـه ـ عز وجل ـ بمعـنى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث كلام الله ـ تعالى ـ فانه عندنا محمول على أن المتصف بذلك انما هو اللفظ الدال علـى الكلام النفسى لا على المعنى النفسى القديم القائم بذاته سبحانه ...

لأنه لا نزاع فى اطلاق لفظى القرآن وكلام الله — تعالى — اما بطريق الاشتراك وهو الأرجح أو المجاز والحقيقة على هذا المؤلف الحادث كما هو المتعارف عند العامة والقراء الأصوليين واليه ترجع الخواص التى هى من صفات الحروف وعوارض الألفاظ وكلام الله — تعالى — بهذا المعنى ذكر ومحدث عربى ومنزل على النبى — صلى الله عليه وسلم — ومتلو ومرتب وفصيح ، وبليغ ومعجز ، ومشتمل على مقاطع ومبادىء وغير ذلك .

المسألة الرابعـة

مشكلة خلق القـــرآن

بعد أن تعرض ناظم الجوهرة وشارحها الى بيان موقف المسلمين حيال النصوص التى توهم بظاهر دلالتها التشبيه ، وعرضا لنـــا رأى السلف والخلف حيالها فى المسألة السابقة .

تناول الناظم هنا مشكلة خلق القرآن بالحديث ، وهذه المشكلة خطيرة كانت فترة من الزمن من سياسة الدولة العليا ، ونعنى بهـــا مشكلة القرآن أ هو مخلوق أم غير مخلوق ؟، والتى أثارها المعتزلـــة والخليفة المأمون فى عنفوان الدولة العباسية ، وفى أوائل القرن الثالث الهجـــرى .

والحديث عن مشكلة خلق القرآن ، يدفعنا الى أن نقدم عجالة تصور لنا جانبا من الخلاف الذى وقع بين المسلمين حول كلام اللـــه ـ تعالى ـ ، لارتباط المشكلة التى نحن بصدد الحديث عنها ارتباطا وثيقا بالخلاف فى كلام الله ـ تعالى ـ فنقـول :

لقد صور لنا (الايجى) فى كتابه (العقائد العضدية) هـذا الخلاف فى عبارة موجزة بقوله : (لا خلاف بين أهل الملل فى كونـــه ـ تعالى ـ متكلما ، لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه ، وقدمه)(١)

---

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين قسم ٢ص٥٨٦

ومن عبارة (الايجى) هذه يتضح لنا : أن أهل الملل جميعا اتفقوا على اثبات الكلام لله ـ تعالى ـ ، واختلفوا فى تحديد المقصود من كونه متكلما ، كما اختلفوا فى الحكم على كلامه ـ تعالى ـ بالحدوث أو القدم ، وأشهر من تنازعوا فى هذا المقام من الفرق الاسلامية أربع :

١ ـ الحنابلـــة ٢ ـ الكرامية

٣ ـ المعتزلـــة ٤ ـ الأشاعرة

آراء هـذه الفرق

قالت الحنابلـة :

كلامه ـ تعالى ـ حرف وصوت يقومان بذاته ـ تعالى ـ وأنـــه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغـــلاف قديمان فضلا عن المصحف .(١)

وقالت الكراميـة :

كلامه ـ تعالى ـ حرف وصوت ، وأنه حادث ، وزعموا أنه قائم بذاته ـ تعالى ـ لأنهم يجيزون قيام الحوادث بذاته .

وقالت المعتزلـة :

كلامه ـ تعالى ـ هو الأصوات والحروف الحادثة ، وهى غير قائمة

---

(١) الايجى : المواقف . الموقف الخامس م ٧ ص ٩١

بذاته ـ تعالى ـ . ومعنى كونه متكلما أنه خلق الكلام فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى .

وقالت الأشاعرة :

ان كلام الله ـ تعالى ـ ليس من جنس الأصوات والحروف ، وقد حكى عنهم (الشيخ محمد الأمير) فى حاشيته قولهم : (كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته ـ تعالى ـ منافية للسكوت والآفة . هو به آمر . ناه . مخبر . الى غير ذلك . يدل عليها بالعبارة والكتابة ، والاشارة ، فاذا عبر عنها بالعربية فالقرآن ، أو بالسريانية فالانجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمسمى واحد ، وان اختلفت العبارة)(١) .

مناقشة آراء الفرق

لو تأملنا الآراء السابقة لاتضح لنا أن الحنابلة والكرامية وكذلك المعتزلة اتفقوا على حصر كلام الله ـ تعالى ـ فى كونه حروفا وأصواتا مسموعة خلافا للأشاعرة .

الا أن رأى الحنابلة باطل بالضرورة ، وذلك لاعتبارهم الحروف والأصوات قديمة ، مع كون الحرف الواحد له أول وآخر ، وما كان كذلك فهو حادث . فكذا المجموع المركب من هذه الحروف يكون

---

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد ص ٨٤

حادثا حتما .

أما الكرامية والمعتزلة فالدافع الذى دفعهم الى القول بخلق القرآن أو حدوث كلام الله ، يكمن فى خوفهم على التوحيد الالهى الذى لا يجب أن تشوبه أية شائبة الى حد أنهم قد نفوا الصفات الالهية نفيا تاما ، وجعلوا الصفات والذات شيئا واحدا ، حتى لا يكون الا قديم واحد هو الله .

ولكن كانت هذه النزعة الى التوحيد متطرفة فى التنزيه الى حد تعطيل الذات الالهية ، وتجريدها من كل الصفات الحقيقية التى تؤكد الألوهية الحقة ، فانقلب الوضع الى العكس من التنزيه المطلق الى التشبيه المفرط .

اذا اتضح لنا هذا ، أدركنا مع تسليمنا بصحة قول الكرامية : ان الحروف والأصوات حادثة ، الا أننا نرفض رأيهم لاعتقادهم قيام الكلام مع حدوثه بذاته ـ تعالى ـ ، لما فى هذا القول من تطاول على الذات الالهية بجعلها محلا للحوادث مثلنا تماما ـ تعالى الله ـ عن ذلك علوا كبيرا .

واذا رفضنا رأى الحنابلة والكرامية ، أصبح النزاع فى كلام الله ـ تعالى ـ محصورا بين المعتزلة من جانب ، والأشاعرة من جانب آخر ، وقد تبين لك أنفا رأى الفريقين .

أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله

لقد استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل على النحو التالى :

أولا : الأدلة العقلية :

١ ـ الأمر والخبر فى الأزل ولا مأمور ولا سامع (لأن الله لا أول لوجوده وجميع المخلوقات حادثة) فيه سفه ،والسفة محال على الله عز وجل .

٢ ـ لو كان كلامه ـ تعالى ـ قديما ، لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات مثل العلم ، فكما أن العلم يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ، كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كان الحسن والقبح بالشرع ، صح فى كل فعل أن يؤمر به ، وينهى عنه ، فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها ليكون كل فعل مأمور به ، ومنهيا عنه معا وهذا لا يجوز .

وقد رد الأشاعرة على هذين الدليلين بما يلى :

بالنسبة للدليل الأول قالوا : ان السفه يلزم اذا كان كلام الله حروفا وأصواتا ، أما الكلام النفسى فلا سفه فيه .

ودفعوا الدليل الثانى بقولهم : ان الشىء القديم الصالح للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض ، وذلك مثل الارادة فانها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الصفات المتقابلة .

ثانيا : أدلة المعتزلة النقليـة :

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه من القول بحدوث كلام الله ـ تعالى ـ بأدلة نقلية كثيرة نسوق هنا البعض منها :

١ ـ أن القرآن ذكر لقوله ـ تعالى ـ : (وهذا ذكر مبارك)[1] وقوله ـ تعالى ـ : (وانه لذكر لك ولقومك)[2] مع قوله ـ تعالى ـ : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)[3] والذكر هو القـرآن ، بدليل قوله ـ تعالى ـ : (انا نحن نزلنا الذكر وانا لـه لحافظون)[4] ، فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل والمنزل لا يكون الا محدثا ، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنـه ـ تعالى ـ قال : (وانا له لحافظون) فلو كان قديما لمـا احتاج الى حافظ يحفظـه .

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابهـا مثانى)[5] وصفه ـ تعالى ـ بأنه منزل أولا ، ثم قال : أحسـن الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ، ووصفه بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، فهذا صريح فى كون الكلام حادثا ، وليس قديما .

---

(١) سورة الأنبياء : آيـة : ٥٠
(٢) سورة الزخرف : آيـة : ٤٤
(٣) سورة الأنبياء : آيـة : ٢
(٤) سورة الحجر : آيـة : ٩
(٥) سورة الزمـر : آيـة : ٢٣

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ : (واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة)(١) واذ ظرف زمان ماض ، والمختص بزمان متعين محدث ، فيكون كلامه ـ تعالى ـ محدثا .

٤ ـ قوله ـ تعالى ـ : (انا أنزلناه قرآنا عربيا)(٢) يدل على أن كلامه ـ تعالى ـ قد يكون عربيا تارة ، وعبريا تارة أخرى ، فيكون متغيرا ، وذلك دليل الحدوث .

وقد دفع الأشاعرة هذه الأدلة بقولهم : انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل ، (والذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ، ونسميه كلاما لفظيا ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته ـ تعالى ـ ، ولكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو : المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ونقول : هو الكلام حقيقة ، وهو قديم ، قائم بذاته ـ تعالى ـ)(٣) . ومن هنا ـ فالمعتزلة حينما يستدلون بهذه الأدلة النقلية ، انما يأتون بها لاثبات حدوث الألفاظ والحروف ، والأشاعرة لا يختلفون معهم فى ذلك ، انما يثبتون كلاما نفسيا ليس بصوت ولا حرف ، فأدلة المعتزلة لا تلزم الأشاعرة ، وانما تلزم الحنابلة القائلين بأن الله متكلم بأصوات وحروف قديمة .

---

(١) سورة البقرة آية : ٣٠

(٢) سورة يوسف آية : ٢

(٣) الايجى : المواقف : الموقف الخامس ص ٩٣ .

وعلى هذا ، فالكلام عند الأشاعرة هو : المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ، وهو قديم ، قائم بالنفس ، وهو غير العبارات ، اذ قد تختلف العبارات بالأمكنة والأزمنة ، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي ، ولا تنحصر الدلالة عليه بالألفاظ عندهم ، بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبارة .

تحرير محل النزاع

اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن كلام الله ـ تعالى ـ باعتباره حروفا وأصواتا حادثة ، وقائمة بغير ذات الله ـ تعالى ـ ، والأشاعرة يسمون ذلك كلاما لفظيا .

واختلفا فى كون الأشاعرة يثبتون لله ـ تعالى ـ معنى نفسيا قديما ، قائما بذاته ـ تعالى ـ ويسمونه كلاما نفسيا ، فى حين أن المعتزلة ينكرون تسمية المعنى النفسى كلاما ، ويردونه للارادة أو العلم .

فصار محل النزاع بين الفريقين دائرا بين نفى المعنى النفسى من جانب واثباته من جانب آخر .... ولا يخفى عليك أن المعنى النفسى هذا ليس هو القرآن محل النزاع بينهما .

والرأى الذى نميل اليه هوما ذهب اليه الأشاعرة ، لكونه الرأى الوسط بين غلو الحنابلة ، وتقصير المعتزلة ، ذلك لأننا لو تأملنا رأى المعتزلة والأشاعرة وجدنا كلا منهما تضمن جانبا من الحق ، فالقرآن اذا أريد به الكلام النفسى فهو قديم غير مخلوق كما يقول الأشاعرة ،

واذا أريد به الألفاظ التى نقرؤها ونسمعها كان حادثا مخلوقا للـــه ـ تعالى ـ كما يقول المعتزلـــة .

لذا كان رأى الأشاعرة هو الراجح لأنه جمع بين الأمرين .

واعتمادا على الرأى المختار وهو رأى الأشاعرة ، نستطيـــع أن نقول ونحن مطمئنون : ان القرآن باعتباره كلام الله ـ تعالى ـ يطلـــق باطلاقـــين :

الأول : يطلق ويراد به كلام الله الأزلى النفسى القائم بذاته ـ تعالى ـ والمنزه عن الحروف والأصوات ، وهو بهذا المعنى قديم ، فيقال حينئذ : القرآن كلام الله ـ تعالى ـ . غير مخلـــوق أى غـــير حادث .

الثانى : يطلق ويراد به : الألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسى ، أو ان شئت قلت : الكلام المكتوب فى المصاحف ، المحفوظ فى القلوب ، المقروء بالألسنة ، المسموع بالآذان ، وهـــو بهذا المعنى مخلوق لله ، لا لبشر من خلقه ، ومادام مخلوقا فهو حـــادث .

واذا عرفنا هذه الحقيقة ، فلنعلم أنه لا نزاع فى اطلاق كل مـــن لفظى (القرآن وكلام الله) على اللفظ المقروء الحادث الذى ذكرناه فى الاطلاق الثانى . وهذا الاطـــلاق :

— اما بطريق الاشتراك اللفظى عليه ، وعلى الكلام النفسى القديم القائم بذاته — تعالى — ، بمعنى أنه حقيقة فى كل منهما ، كاطلاق لفظ العين على الباصرة ، والجارية .

— واما أن الاطلاق عليهما من قبيل المجاز والحقيقة ، على أن لفظ (القرآن) حقيقة فى اللفظى ، مجاز فى النفسى ، (وكلام الله) حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى .

والأرجح الاطلاق بالاشتراك ، قاله الشيخ محمد الأمير فى حاشيته (بدليل كفر من قال هذه السورة ليست كلام الله ، على أن الأصل فى الاطلاق الحقيقة)[1] .

بعد هذا الايضاح نعود الى ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يعبر عن رأى الأشاعرة فى مشكلة خلق القرآن بقوله :

ونزه القرآن أى كلامه ∴ عن الحدوث واحذر انتقامه

فهو ينبه كل مكلف على أن ينزه القرآن أى كلام الله النفسى الأزلى عن الحدوث — أى الوجود بعد العدم — لأن القرآن بهذا المعنى قديم قائم بذاته — تعالى — عند الأشاعرة ، وليس مخلوقا ولا قائما بمخلوق .

وقد علمنا أن الفرق الثلاث الأخرى لا تعترف بوجود هذا المعنى وتقصر كلامه — تعالى — على الحروف والأصوات على اختلاف بينهم وقد أوضحناه .

---

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة ص ٩٧

كما أن ناظم الجوهرة فى هذا البيت ، يشير الى الدليل العقلى على قدم كلام الله ـ تعالى ـ باعتباره صفة قديمة لذاته وهو :

(لو لم يكن كلام الله قديما لكان حادثا ، وكونه حادثا باطل ، لأنه يلزم عليه قيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ ، والله منزه عن ذلك).

ومن هنا يحمل تحذير الناظم للمكلفين بقوله : (واحذر انتقامه) أى أن القول بخلق القرآن بالمعنى المتقدم يؤدى الى غضب الله ، وانتقامه .

ولنا أن نتساءل : ما رأى الأشاعرة فيما تضمنه القرآن الكريم من الآيات التى تشعر بظاهر دلالتها على حدوث كلام الله ـ تعالى ـ من مثل قوله ـ تعالى ـ : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها)(١)، وقوله ـ تعالى ـ : (ومن أصدق من الله حديثا)(٢) وغيرها من الآيات كثير ذكرنا البعض منها ضمن أدلة المعتزلة .

للاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان موقف الأشاعرة بالنسبة الى ماورد فى الكتاب الكريم مشعر بحدوث القرآن الكريم ، يمكن أن نلخصه فى جملة واحدة وهى : يجب حمل هذه الآيات وأمثالها مما دلت على الحدوث على القرآن بمعنى اللفظ المقروء والمنزل على نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

---

(١) سورة الزمر آية : ٢٣

(٢) سورة النساء آية : ٨٧

وهذا الرأى هو الذى عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

وكل نص للحدوث دلا ∴ احمل على اللفظ الذى قد دلا

أى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث كلام الله ـ تعالى ـ فانه عند الأشاعرة محمول على أن المتصف بذلك انما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى القديم القائم بذاته ـ تعالى ـ .

تلك هى مشكلة خلق القرآن التى تباينت فيها الآراء بين أهل السنة والمعتزلة ، وسالت من أجلها الدماء ، وارتبطت بها محنة كبيرة عرفت فى تاريخ الفكر الاسلامى بمحنة الامام أحمد بن حنبل ، وكان مدار المتنازعين حول الاجابة عن : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ .

ونحن اذا نظرنا الى هذا الخلاف وجدناه خلافا حقيقيا فى جانب منه ، وليس حقيقيا فى جانبه الآخر .

فهو خلاف حقيقى ، حين يدور حول (صفة الكلام) لأن أهل السنة يثبتون لله صفة قديمة قائمة بذاته ـ تعالى ـ ، وزائدة على الذات تسمى (صفة الكلام) .

والمعتزلة وان اعترفوا بأن الله متكلم ، الا أنهم ينفون وجود صفة زائدة على الذات ، تسمى صفة الكلام ، ونفيهم لها يتمشى مع مذهبهم فى صفات الله ، وقد علمت هدفهم من ذلك .

وهو خلاف ليس حقيقيا ، حين يدور حول القول بخلق القرآن ، لأن المعتزلة لا يطلقون لفظ الكلام الا على المنتظم من الحروف والأصوات ، ويرون أن القرآن بهذا المعنى مخلوق . وأهل السنة يعترفون بأن القرآن أو كلام الله بمعنى الحروف والأصوات حادث الا أنهم لا يقولون : انه مخلوق الا فى مجال التعليم تنزيها لكلام الله .

فهم اذن متفقون ، ولا يوجد ما يبرر الخلاف بينهم ، واعلم أن السلف الصالح — رضوان الله عليهم — قد اقتصروا على قولهم : كلام الله غير مخلوق ، فعلينا الاقتداء بهم ، وعدم الخوض فيما لا طائل تحته .

المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ

قال ناظم الجوهرة :

ويستحيل ضد ذى الصفات ∴ فى حقه كالكون فى الجهات

قال الشارح :

ثم شرع فى ثالث أقسام الحكم العقلى المتعلقة به ـ تعالى ـ المتقدمة فى قولـــه :

فكل من كلف شرعا وجبا ∴ عليه أن يعرف ما قد وجبا

لله والجائز والممتنعا ∴ ....

وهو ما يستحيل فى حقه ـ عز وجل ـ فقال : (و) يجب شرعا أن يعتقد أنه (يستحيل) عليه ـ سبحانه ـ (ضد ذى الصفات) المتقدمة بأسرها نفسية كانت أو سلبية ، معانى كانت أو معنوية ـ فى (حقه) أى فى الحكم الواجب له ـ تعالى ـ فلا يتصور فى العقل ثبوت شىء من أضدادها له ـ تعالى ـ اذ المستحيل مالا يتصور فى العقل ثبوته ، فيستحيل عليه ـ تعالى ـ العدم والحدوث وطرو العدم وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، أو يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون فى جهة للجرم أوله هو جهة ، أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث ، أو بالصغر أو بالكون ، أو يتصف بالأغراض فى الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون ـ تعالى ـ قائما بذاته بأن يكون صفة تقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص ، وأن لا يكون

مركبا فى ذاته ، أو يكون له مماثل فى ذاته • أو صفاته • أو يكـــون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال ، أو يكون عاجزا عن ممكن ، أو أن يوجد شىء من العالم مع كراهته لوجوده ـ أى عدم ارادته له ـ تعالى ـ أو مع الذهول الغفلة أو التعليل أو الطبع والجهـــل ، وما فى معناه بمعلوم ما ، والموت والبكم والصم والعمى (كالكون) أى كاستحالة حلوله ـ تعالى ـ ووجوده (فى) احدى الجهات الســت وهى الفوق والتحت واليمين والشمال والوراء والأمام لوجوب مخالفتــه للحـــوادث •

المسألة الخامسة

(المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ)

علمنا فى دراستنا السابقة : أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام (الواجب ، والجائز ، والمستحيل) .

وشارح الجوهرة بعد أن انتهى من شرح أول أقسام الحكم العقلى فى حق الله ـ تعالى ـ ، والذى أجملها الناظم فى قوله :

فكل من كلف شرعا وجبا ∴ عليه أن يعرف ماقد وجبا
لله والجائز والممتنعا ∴

شرع فى هذه المسألة فى شرح ثالث الأقسام المتقدمة فى الاجمال السابق ، وهو : (الممتنع أو المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ) وعبر الناظم عما يستحيل فى حقه ـ تعالى ـ بقوله :

ويستحيل ضد ذى الصفات .. فى حقه كالكون فى الجهات

وقبل أن نشرع فى تفصيل هذه المسألة ، يجدر بنا أن نحيط علما ببعض التعريفات التى لا غنى عن الالمام بها ، وحتى يسهل علينا معرفة مقصد الناظم ، وغرض الشارح فنقول :

أولا : المستحيل :

هو مالا يتصور فى العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدين فى

محل واحد وزمان واحد ، أو نظرا كوجود الشريك له - جل وعلا -(١).
أو ان شئت قلت : هو المعدوم الذى يأبى الوجود لذاته ، ولا يقبله .

ثانيا : الضـــد :

لغة : هو مطلق المنافى سواء كان وجوديا ، أى يمكن ادراكه باحدى الحواس : كالعجز (فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى معها ايجاد ولا اعدام) أوعدميا (كعدم الشىء) .

واصطلاحا : (هو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله)(٢)

فالضدان اصطلاحهما : هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ، لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، كالسواد والبياض .

ومراد الناظم من قوله : (ضد ذى الصفات) الضد بالمعنى اللغوى وهو مطلق المنافى ، وليس بالمعنى الاصطلاحى ، حتى يشمل الحديث عما يستحيل على الله - تعالى - كل الأضداد لصفاته - جل وعلا - . سواء كان الضد وجوديا أوعدميا . ألا ترى أنه يوجد من الأضداد لصفاته - تعالى - ما ليس وجوديا كالعدم والفناء ، فلو كان المعنى الاصطلاحى للضد هو مراد الناظم لما شمل الحديث عن المستحيل فى حقه - تعالى - العدم ، والفناء ، مع كونهما من الصفات المستحيلة عليه - تعالى - .

---

(١) السنوسى : شرح السنوسية الكبرى ص ١٠٠ - ط الحلبى ١٩٣٦ .
(٢) الدسوقى : حاشية على شرح أم البراهين ص٢٢ - ط الحلبى ١٩٣٩

اذا فهمنا ذلك .. أدركنا أن الناظم يريد أن يقول :

(ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف ، وأوجبه عليه أن يحيل وينفى عن الله ـ تعالى ـ ، بمعنى أن يعتقد المكلف باستحالة كل ما ينافى الصفات التى تقرر وجوبها لله ـ تعالى ـ ، عقلا وشرعا ، وقد مثل للمستحيل فى حقه ـ تعالى ـ بقوله : كالكون فى الجهات ، أى كاستحالة حلوله ـ تعالى ـ فى احدى الجهات الست المعروفة) .

(ما يجب علينا معرفته من المستحيلات)

عرفنا أن المستحيلات أضداد ما وجب لله ـ تعالى ـ من صفات الكمال ، فاذا وجب لله ـ تعالى ـ كل كمال يليق بذاته ـ تعالى ـ ، فيستحيل عليه كل نقص لا يليق به ، وكمالاته ـ تعالى ـ لا تتناهى ، فكذلك أضدادها لا تتناهى .

الا أننا لم نكلف بمعرفة كمالاته كلها تفصيلا ، بل كلفنا بمعرفة ما قام عليه الدليل النقلى أو العقلى منها ، وهو العشرون صفة التى سبق أن عرفناها فى دراستنا لما يجب لله ـ تعالى ـ .

أما ما لم يقم عليها دليل عقلى أو نقلى ، لم نكلف بمعرفتها ، كذلك يجب علينا معرفة استحالة أضداد هذه الصفات تفصيلا ، أما ما عداها فيجب علينا معرفة استحالته اجمالا ، بأن نعلم أن الله منزه عن كل مالا يليق به ـ تعالى ـ

ولقد ثبت لله ـ تعالى ـ من الكمالات عشرون صفة ، اندرجت تحت أربعة أنواع هى :

(الصفة النفسية ـ الصفات السلبية ـ صفات المعانى ـ الصفات المعنوية) والمستحيل فى حقه ـ تعالى ـ أضداد هذه الصفات ، فيجب معرفة تلك الصفات المستحيلة فى حقه تفصيلا .

ـ ولقائل أن يقول :

لقد علمنا صفات الكمال لله ـ تعالى ـ ، وعلمنا أن المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ أضداد هذه الصفات ، فما الدافع لذكر مايستحيل عليه ـ تعالى ـ تفصيلا ؟ أفلا يكفى الاجمال ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

استحالة هذه الأضداد وان كان معلوما لنا بطريق اللزوم من معرفة ما يجب لله ـ تعالى ـ ، أعنى أنه يلزم من معرفة الانسان ما يجب لله ـ تعالى ـ أن يعرف ما يستحيل فى حقه . الا أن شارح الجوهرة لم يكتف بالاجمال ، بل لجأ لتفصيل ما يستحيل فى حقه ـ تعالى ـ متبعا فى ذلك الطريق الذى سلكه علماء التوحيد ، من عدم الاقتصار فى اثبات العقائد على دلالة الالتزام ، أو دلالة التضمن وان أفادتا العلم ، بل يعمدون دائما الى دلالة المطابقة ، تفاديا لخطر الجهل فى فن العقائد ، اذ خطر الجهل بما يجب لله ـ تعالى ـ ، وما يستحيل فى حقه عظيم ، فمن نفى عن الله ـ تعالى ـ ما يجب اثباته ، أو أثبت ما يجب نفيه عنه ـ تعالى ـ فانه يكون كافرا ،

فوجب لذلك الاحتياط بمزيد الايضاح على قدر الامكان تفاديا لذلك .

واتباعا للمنهج الذى انتهجه علماء التوحيد الأجلاء ، نتناول بالذكر ما يستحيل فى حقه ـ تعالى ـ من الصفات تفصيلا ، وسنراعى فى ترتيب العشرين صفة المستحيلة عليه ـ تعالى ـ أن يكون على حسب ترتيب الصفات الواجبة له ـ تعالى ـ ، حتى يسهل علينا استيعابها .

(المستحيلات فى حقه ـ تعالى ـ)

١ ـ يستحيل على الله ـ تعالى ـ (العدم) وهو ضد الوجود الثابت له ـ تعالى ـ .

٢ ـ يستحيل عليه ـ تعالى ـ (الحدوث) وهو ضد القدم الذى وجب له ـ تعالى ـ ، سواء فسرنا الحدوث بأنه : العدم السابق على الوجود ، أو فسرناه بمعناه الحقيقى وهو : الوجود بعد العدم .

٣ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ (طروء العدم) وهو ضد البقاء الواجب له ـ تعالى ـ . (والمراد بطروء العدم هو انقضاء الشىء بعد وجوده) .

٤ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ : (المماثلة للحوادث) وهى ضد المخالفة للحوادث التى ثبتت له ـ تعالى ـ .

والمماثلة للحوادث المنفية عنه ـ تعالى ـ هى المماثلة بكل

صورها فلا يماثل شيئا منها فى الذات ، ولا فى الصفات ، ولا فى الأفعال ، فيلزم من ذلك أن :

أ ـ لا يكون جرما ، أى تأخذ ذاته قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، والجرم يشمل البسيط كالجوهر ، والمركب كالجسم .

ب ـ لا يكون عرضا يحتاج إلى محل يقوم به ، لأنه لو كان عرضا لماثل الأعراض ، وهو من أوجه المماثلة المستحيلة باعتبار الذات .

حـ ـ لا يكون فى جهة للجرم ، بأن يكون فوق العرش مثلا أو تحته ، أو يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه ، لأن الله لو كان فى جهة للجرم لكان جرما ، ولو كان جرما لانتفت المخالفة ، ونفى المخالفة عن الله ـ تعالى ـ محال .

د ـ لا يكون له ـ تعالى ـ جهة فى نفسه ، بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف ، لأن الجهات الست من عوارض الجسم ، كما يستحيل أن يكون فى جهة لغيره .

و ـ لا تتصف ذاته العلية بالحركة أو السكون ، ولا بقدرة حادثة أو ارادة حادثة .

ز ـ لا يتصف ـ تعالى ـ بالصغر (وهو قلة الأجزاء) كما لا يتصف بالكبر (وهو كثرة الأجزاء) .

أما الكبر بمعنى : عظمة الشأن • فهو واجب لله ـ تعالى ـ ، قال ـ تعالى ـ : (فالحكم لله العلى الكبير)(١) فهو كبر معنوى •

ح ـ لا يتصف بالأعراض فى أفعاله ، وأحكامه ، فليس فعله لغرض ، ولا حكمه لغرض •

فصور المماثلة أو المشابهة لها بأسرها ، مستحيلة على الله ـ تعالى ـ لأن الدليل العقلى والنقلى قاما على اثبات مخالفته لها ، ولقد سبق لنا معرفة موقف السلف والخلف من النصوص التى تضمنها الكتاب الكريم ، والسنة المطهرة مشعرة بالمشابهة •

٥ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ أن لا يكون قائما بنفسه ، حيث ثبت له ـ تعالى ـ القيام بالنفس ، وقد علمنا فى دراستنا السابقة أن قيامه ـ تعالى ـ بنفسه معناه الاستغناء عن المحل والمخصص •

وعليه فلا يكون صفة حادثة أو قديمة تحتاج الى محل تقوم به ، أو تحتاج الى مخصص يخصصها بمقدار دون مقدار ، أو بحال دون حال ، لكون ذلك كله يتنافى مع ما ثبت له من الغنى المطلق •

٦ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ أن لا يكون واحدا ، حيث ثبت له

---

(١) سورة غافر آية : ١٢

ـ تعالى ـ الوحدانية فى الذات ، والصفات ، والأفعال ،
ويلزم من هذا :

أ ـ لا يكون مركبا فى ذاته ، بأن تكون ذاته مركبة من جزأين
أو أكثر ـ تعالى الله ـ عن ذلك .

ب ـ لا يكون له مماثل فى ذاته ، (بأن تكون ذات أخرى
يجب لها من الكمال ما يجب لله ـ جل وعز ـ ، ويستحيل
عليها من النقص مايستحيل عليه ـ تعالى ـ) . أو فى
صفاته (بمعنى أن يكون لأحد من المخلوقين صفات كصفات
الله) أو فى أفعاله : (بمعنى أن يكون معه فى الوجود
مؤثر فى فعل من أفعاله) .

٧ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ العجز عن ايجاد أى ممكن ما ، وهو
ضد القدرة التى ثبتت له ـ تعالى ـ .

٨ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ ايجاد شئ من العالم مع عدم ارادته
ـ تعالى ـ لوجود ذلك الشئ ، أو مع الذهول أو الغفلة أو
التعليل أو الطبع ، والذهول : نسيان ، والغفلة : سهو ،
والتعليل : بأن يكون البارى علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار
ولا توقف على شرط وانتفاء مانع .

أما الطبع : فبأن يكون البارى طبيعة تنشأ عنه الخلائق
من غير اختيار مع التوقف على وجود الشرط ، وانتفاء المانع
(كالنار فى الاحراق فانها عند القائلين بالطبع تؤثر بطبعها

الاحراق اذا وجد الشرط وهو : المماسة ، وانتفى المانع : وهو البلل) . أما عند أهل السنة فالمؤثر فى الاحراق هو الله ـ تعالى ـ ولا تأثير للنار) وكل هذه الأمور ضد الارادة التى ثبتت لله ـ تعالى ـ .

واعلم أن الفاعل : اما فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك .

واما فاعل بغير اختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك . وينقسم هذا القسم الى قسمين :

ـ اما فاعل بالتعليل :وهو الذى لا يتوقف فعله على غير علته ، فيلزم من وجود العلة ، وجود معلولها ، مع كونها مؤثرة فيه .

ـ واما فاعل بالطبع : وهو الذى يتوقف فعله على ثبوت شرط وانتفاء مانع .

والحق عدم ثبوت كل منهما ، فليس بثابت لله ـ تعالى ـ الا القسم الأول وهو : الفاعل بالاختيار .

٩ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ الجهل بأى معلوم كان ، وكذلك ما فى معنى الجهل من الظن ، والشك ، والنوم ، والنسيان ، والوهم ، وهذا مقصد شارح الجوهرة من قوله : (الجهل ومافى معناه) . فكل هذه الأمور ضد العلم الذى وجب لله ـ تعالى ـ .

١٠ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ الموت وهو : عدم الحياة عما من شأنه

أن يكون حيا ، فهو ضد الحياة الثابتة له ـ تعالى ـ .

ولقائل أن يقول :

لم ينقل عن المجسمة والمشبهة وصفه ـ تعالى ـ بالموت ، ولا بالجهل فكان يجب أن نغفل ذكر هاتين الصفتين فى حديثنا عن المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ .

ـ للاجابة عن هذا نقول :

ان لم ينقل عنهم وصفه ـ تعالى ـ بالموت ، ولا بالجهل ، فقد وصفوه ـ تعالى ـ بكونه جسما حيا ، ومن صفات الجسم الحى قبول الجهل والموت ، بمعنى أنهم وان لم يصرحوا بهاتين الصفتين الا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه ـ تعالى ـ جسما حيا ، فلذا نبهنا على استحالة ذلك عليه ـ تعالى ـ .

١١ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ الصمم وهو ضد السمع ، والبكم وهو ضد الكلام ، والعمى وهو ضد البصر(١) .

---

(١) اعلم أن الصمم حقيقية فى جانب الله هى : غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود ، والعمى حقيقته فى جانب الله هى : غيبة موجود عن صفة البصر ، أو هو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا ، أما المراد بالبكم : البكم النفسى لأنه المضاد لكلامه ـ تعالى ـ النفسى الذى هو صفة أزلية قديمة قائمة بذاته .

(انظر الدسوقى : حاشية على أم البراهين ص ١٤٣)

تلك أضداد الصفات النفسية ، والسلبية ، والمعانى تفصيلا ، أما أضداد الصفات المعنوية فواضحة وظاهرة من أضداد صفات المعانى لأننا عرفنا أن الصفات المعنوية ملازمة لصفات المعانى ، فأضدادها كذلك ، فضد (كونه قادرا : كونه عاجزا) وضد (كونه مريدا : كونه مكرها) • وقس على هذا بقية الصفات المعنوية ، فكل صفة معنى فان ضدها : ضد الصفة المعنوية اللازمة لها •

أما أدلة استحالة هذه الصفات على الله ـ تعالى ـ فهى نفس الأدلة التى أثبتنا بها اتصافه بالصفات الواجبة له ـ تعالى ـ • لأن كل دليل أثبت لله صفة من الصفات ، فقد نفى هذا الدليل ضد هذه الصفة ، بمعنى أن أدلة الوجود والصفات السلبية تثبتها وتنفى ضدها وأدلة صفات المعانى السبع تثبتها وتثبت المعنوية أيضا وتنفى أضدادهما •

واذا فرغنا من الحديث عن الواجب والمستحيل ، يتبقى لنا الحديث عن ثانى أقسام الحكم العقلى فى الاجمال السابق وهو : الجائز فى حقه ـ تعالى ـ ، وهذا ما سنتناوله بالشرح ـ بمشيئة الله ـ فى المسائل التاليـة •

الجائز فى حقه ـ تعالى ـ

قال ناظم الجوهرة

وجائز فى حقه ما أمكنا ∴ ايجادا اعداما كرزقه الغنى

قال الشارح :

ثم شرع فى ثانى أقسام الحكم العقلى المتقدمة فقال : (وجائز) وهو ما يصح فى نظر العقل وجوده وعدمه . يعنى أن الجائز العقلى (فى حقه) تعالى هو (ما أمكنا) أى فعل كل ممكن وتركه ، لكنه عبّر عن الفعل بقوله : (ايجادا) وعن الترك بقوله : (اعداما) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه فى حقه سبحانه وتعالى بقوله : (كرزقه) بفتح الراء من اضافة المصدر لفاعله أى كرزقه الله العبد (الغنى) ضد الفقر مثال للفعل ، ومثال الترك عدم رزق الله اياه .

المسألة السادسة

الجائز فى حقه - تعالى -

لما فرغ شارح الجوهرة من الكلام على الواجب ، والمستحيل فى حقه - تعالى - ، أخذ يتكلم فى هذه المسألة عن القسم الثانى من أقسام الحكم العقلى الثلاثة وهو : الجائز فى حقه - تعالى - .

فما معنى الجائز ؟ وما المراد من قول الناظم (فى حقه تعالى) ؟

نقول :

الجائز : هو ما يصح فى نظر العقل وجوده وعدمه ، أو هو ما استوى اليه نسبة كل من الوجود والعدم خيرا كان أو شرا ، أو هو فعل كل ما قضى العقل بامكانه .

والمراد بقوله : (فى حقه) ... فحرف الجر (فى) هنا قيل هى بمعنى اللام ، والحق : بمعنى الذات ، فيكون المراد : أما الذى يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله هو ما أمكنا .

الجائز فى حقه - تعالى - وصف راجع لتعلق قدرته - تعالى - وليس وصفا لذاته :

معنى هذا ... أن حديثنا فى الواجب لذاته شمل الصفات

الواجبة له ـ تعالى ـ . والمستحيل في حقه ـ تعالى ـ شمل ضد ما وجب له من صفات ، فحديثنا عنهما انحصر في الصفات وضدها .

أما الجائز في حقه ، فليس المراد منه صفات قائمة بذاته تسمى الصفات الجائزة في حقه كما هو الشأن في الواجب والمستحيل ـ تعالى الله عن ذلك ـ . اذ يستحيل أن يتصف ـ سبحانه وتعالى ـ بصفات جائزة لما سبق أن عرفنا لزوم الوجوب للذات ولجميع الصفات .

ولو اتصف ـ تعالى ـ بجائز لكان متصفا بالحوادث ، اذ الجائز لا يكون الا حادثا ، واتصافه ـ تعالى ـ بالحادث مستحيل .

اذا عرفت هذا فاعلم أن الجائز وصف راجع لتعلق قدرته ـ تعالى ـ وليس وصفا لذاته .

ومن هنا نستطيع أن نقول :

ان الجائز عقلا في حقه ـ تعالى ـ أن تتعلق قدرته ـ تعالى ـ بفعل كل ممكن أو تركه ، مهما كان هذا الممكن عظيما ، دقيق الصنعة والذي يوضح لنا جواز فعله ـ تعالى ـ لكل ممكن أو تركه ما نشاهده في هذا العالم من الكائنات الموجودة انسانا كانت أو حيوانا أو نباتا ، وكونها لا تنفك أبدا عن مظاهر وتغييرات متتابعة ، وأولها أنها لم تكن موجودة ثم وجدت ، وبعد وجودها يطرأ عليها العدم والفناء ، ثم يأتي غيرها الى حيز الوجود بعد أن كان معدوما ، فكلها أمور تصرف ـ تعالى ـ فيها بقدرته ايجادا أو اعداما .

ففعل الممكنات واعدامها ، أمران شملا الجائز في حقه ـ تعالى ـ :

ولقد عبر ناظم الجوهرة عن فعل الممكن بقوله : (ايجادا) وعـــن تركه بقوله : (اعداما) كما مثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركـــه فى حقه ــ سبحانه وتعالى ــ بقوله (كرزقه الغنى) أى كرزق اللـــه العبد الغنى ، ويفهم منه مثال الترك وهو عـدم رزق الله العبد اياه.

ولما كان علماء الكلام من أهل السنة لاحظوا أن فرقا مـــن المتكلمين ، وغير المتكلمين خلطوا بين الواجب فى حقه ، والجائز فـــى حقه ، وترتب على هذا الخلط أن أوجب بعضهم على الله ــ تعالى ــ بعض ما هو جائز فى حقه ، كالذين أوجبوا عليه فعل الصلاح والأصلح ، وثواب المطيع وعقاب العاصى ، كما ترتب على هذا الخلط أن أنكـــر البعض فعل الجائز كما ذهب الى ذلك البراهمة فى انكارهم لارســـال الرسل ، مع كونه من الأمور الجائزة فى حقه ــ تعالى ــ .

من أجل هذا تناول علماء التوحيد هذه الأمور وغيرها فـــى أبحاثهم ليثبتوا أنها جائزة فى حقه ــ تعالى ــ وليست واجبـــة ، ولا مستحيلة عليـــه .

وناظم الجوهرة لكونه من أهل السنة سار على طريقة المتكلمين ، فتناول هذه المسائل بالنظم كما تناولها الشارح بالشرح والتدليـــل عليهـــا .

وارتباطنا بمنهج الجوهرة يدفعنا الى متابعته فى طريقته ومنهجه ولذا سنتناول فى الأبحاث التالية هذه المسائل تفصيلا ــ واللـــه المســـتعان .

خلـق أفعال العباد الاختيارية

قال : ناظم الجوهرة :

فخالق لعبده وما عمـــل .. ..

قال الشارح :

ثم اشار الى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعا على ما مر من وجوب وحدانيته ـ تعالى ـ ، وعموم علمه للمعلومات، وقدرتـه وارادته لسائر الممكنات فقال : واذا ثبت وجوب انفراده ـ تعالى ـ بالخلق والايجاد (فخالق) أى فالله ـ تعالى ـ لا غيره هـــو الخالق (لعبده) المراد منه : كل مخلوق يصدر عنه الفعـــل عاقلا كان أو غيره (وما عمل) أى وخالق أيضا لسائر أفعالـــه الاختياريه، وأما الاضطرارية فهى مخلوقة له ـ تعالى ـ باتفاق أهـــل الحق وغيرهم. فالفعل مخلوق له ـ تعالى ـ وان كان قائما بالعبد ـ كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وايجاده.

المسألة السابعـة

خلق أفعال العباد الاختيارية

فى المسألة السابقة ، تحدثنا عن الجائز فى حقه ـ تعالى ـ بصفة اجمالية ، والآن نشرع فى تناول بعض الجائزات فى حقـــه ـ تعالى ـ بالحديث تفصيلا ، وأول هذه الجائزات مســألـــة

(خلق أفعال العباد)، لكونها ضمن الممكنات التى قام بها البرهان القطعى على وجوب تعلق قدرة الله ـ تعالى ـ وارادته بها .

وخلق أفعال العباد مثار خلاف بين المتكلمين من جانب ، والفلاسفة من جانب آخر ، بل ان الخلاف فى هذه المسألة وقع بين أئمة أهل السنة أنفسهم .

وقبل أن نتناول هذا الخلاف بالذكر ، يجدر بنا أن نوضح العلاقة بين العلة والمعلول ، أو بين الأسباب والمسببات ، ونبين رأى الفرق المتنازعة فى هذه العلاقة وتلك الصلة لأن فهمنا لهذه العلاقة يكشف لنا الخلاف فى مسألة خلق افعال العباد ، ويوضح لنا المبررات التى دفعت كل فريق الى القول برأيه الذى ذهب اليه ، فمثلا السكين والقطع ، فالسكين سبب والقطع مسبب ، وكذا النار والاحراق ، والماء والرى ، والاكل والشبع .

والخلاف حول : هل السكين هى التى تقطع ، والنار هى التى تحرق ، والماء هو الذى يروى ، أم أن كل من السكين والنار والماء وغيرها أسباب عادية فقط ، والقطع والاحراق والرى والاشباع حاصل بقدرة الله وتأثيرها ، ولا تأثير لهذه الاسباب فى مسبباتها ؟

الآراء فى ذلك كثيرة وهى :

أولا : رأى الفلاسفة :

ذهبوا الى القول بأن الاسباب تؤثر فى مسبباتها بطبعها وبذاتها ، فالسبب من طبعه وذاته يوجد المسبب ويخلقه ، ولا يشترط لتأثير السبب فى المسبب سوى أن يتحقق الشرط ، وينتفى المانع.

خذ لذلك مثالا توضيحيا لهذا الرأى ، النار بطبيعتها تحدث الاحراق ، اذا تحقق الشرط وهو ملامسة الشئ القابل للاحتراق للنار ، وانتفى المانع من الاحراق وهو البلل ، فاذا تحقق ذلك لزم حدوث الاحراق.

الرأى الثانى : رأى المعتزلة:

قالوا : ان الاسباب تؤثر فى مسبباتها بقوة خلقها الله فى الاسباب ، بمعنى أن السكين تقطع بقوة القطع التى أودعها الله فيها ، والنار تحرق بقوة الاحراق التى أودعها الله فيها .

فالاسباب مخلوقة لله ، والمسببات مخلوقه لله والتأثير واقع بقدرة أودعها الله فى الاسباب ، فالتلازم بين الاسباب والمسببات تلازم ضرورى بمعنى أنه لا يتخلف مطلقا فاذا وجدت النار ووجد الشئ القابل للاحتراق ،

احرقت النار ضرورة .

ثالثا : رأى الماتريديه :

ذهبوا الى أن الاسباب والمسببات وتأثير الاسباب فى المسببات ، كل ذلك مخلوق لله - تعالى - ، الا أن التلازم بين الأسباب و المسببات تلازم عقلى ، لا يجوز تخلفه ، على معنى أن المسببات لا تتخلف مادامت وجدت الاسباب .

فاذا وجدت السكين ، ووجد الشىء القابل للقطع ، واستخدمت قطعت .. ضرورة عقلية .. ، وان كان القطع من خلق الله .

رابعا : رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى ان الاسباب والمسببات والتأثير من خلق الله ، الا أن التلازم بين الاسباب والمسببات تلازم عادى ، على معنى أنه يمكن ان توجد الاسباب ، ويتحقق الشرط وينتفى المانع ، ولا يوجد المسبب ، لأن الصلة بين السبب والمسبب صلة عادية ، يجوز تخلفها .

وناظم الجوهرة وشارحوها ، اعتقدوا رأى الاشاعرة وقالوا به ، وبينوا لنا موقف المخالفين من الصحة والفساد بل وحكموا عليهم بأحكام فصلها (الباجورى) فى شرحه للجوهرة بقوله :

فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر فى مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبعها وذاتها ، فهو كافر بالاجماع

ـ أو بقوة خلقها الله فيها ففى كفره قولان : وال أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع . ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ، فالاصح عدم كفرهم .

ـ ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ، لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازما عقليا ، بحيث لايصح تخلفها فهو جاهل ، فربما جره ذلك الى الكفر ، فانه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة

ـ ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ـ تعالى ـ وجعل بين الأسباب والمسببات تلازما عاديا ، بحيث يصح تخلفها ، فهو المؤمن الناجى ان شاء الله ـ) .

اذا فهمنا هذا ... نعود الى أفعال العباد فنقول المراد بأفعال العباد : هو كل فعل يصدر من المخلوق سواء كان هذا المخلوق مكلفا أم غير مكلف .

وقد وقع الخلاف فى هذه المسألة ، ومحل الخلاف فيها

(أفعال العباد الاختيارية) ،أما ذوات العبيد ،وأقدارهم وأفعالهم الاضطرارية ،فلا خلاف فيها ،بل هى مخلوقة لله — تعالى — من غير نزاع

ومن هنا نفهم أن أفعال العباد تنقسم الى قسمين :

ـ أفعال اضطرارية :

وهى تلك الأفعال التى لاقدرة للعبد على التحكم فيها وجودا أو عدما ،مثل رعشة اليد ،وحركة الأمعاء والقلب وغيرها من الأفعال ٠

وهذه الأفعال لاخلاف بين أحد فى أنها مخلوقة لله — تعالى — وحده ،ولا دخل لأحد غيره — تعالى فى وجودها ٠

ـ أفعال اختيارية :

وهى تلك الأفعال التى خير فيها العبد بين الفعل والترك وتصدر عنه عن روية وقصد ،كالقيام والقعود والقراءة ، وعدمها ٠

هذه الأفعال اختلف فيها المتكلمون ،هل هى مخلوقة لله — تعالى — ،أو يصدرها الانسان نفسه ،واليك الآراء التى قيلت فى هذا الشأن :

الرأى الأول : رأى جمهور أهل السنه :

قالوا : ان الأفعال الاختيارية مخلوقة لله — تعالى —

وحده ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وانما هى مقارنة للفعل فقط .

وقد استدلوا على ما ذهبوا اليه بعدة وجوه منها :

١ — أن فعل العبد فى نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله — تعالى — ، اذن فعل العبد مقدور لله .

فالمقدمة الأولى مسلمة لأن صحتها مدركة بالمشاهدة ، والمقدمة الثانية ، — دليلها ما ثبت لله — تعالى — من وجوب الوحدانية التى تعنى انفراده بالخلق ، وما ثبت له — تعالى — من شمول علمه وقدرته وارادته للممكنات بأسرها ، وذلك يؤدى الى انفراده بالخلق والايجاد ، فهو خالق للعبد وخالق لأعماله .

٢ — ما علمناه من رأيهم فى علاقه الأسباب بمسبباتها فقد ذهبوا الى أن المسبب وهو العبد ، والمسببات وهى أعماله كلها مخلوقة لله ، والتلازم بين الاسباب والمسببات تلازم عادى ، وهذا يقتضى أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وتأثيرها .

الرأى الثانى : قال به جماعة من أهل السنه :

قالوا : ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بالقدرتين معا ، أى قدرة الله — تعالى — ، وقدرة العبد ، ثم اختلفوا على

الوجه التالى :

١ ـ قال الاستاذ الاسفراييني :

ان لقدرة العبد تأثير فى أفعاله الاختيارية ، بمعنى ان هذه الأفعال واقعة بتأثير القدرتين ، ولا مانع عنده من اجتماع مؤثرين على أثر واحد

٢ ـ ونقل عن القاضى : أبى بكر الباقلانى :

قوله : ان الأفعال الاختيارية واقعة بالقدرتين الا أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية .

فمثلا (لطم وجه اليتيم) فان الحدث نفسه وهو لطم وجهه حاصل بقدرة الله وتأثيره ، أما وصفه بكونه طاعة ان كان للتاديب ومعصية ان كان للايذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره .

٣ ـ أما امام الحرمين فقد اضطرب النقل عنه فى هذه المسأله ، ومما نقل عنه ، أنه لولم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا

ويرى الشيخ السنوس فى حاشية ، والباجورى فى شرحه على الجوهرة (تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور أهل السنة ، فهذه الاقوال لم تصح عنهم)

الرأى الثالث : رأى المعتزله •

ذهبوا الى أن الأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد نفسه بقدرة خلقها الله ـ تعالى ـ وأودعها فى العبد، ورأيهم هذا لوتأملته تجده يتفق تماما مع رأيهم فى الصلة بين الأسباب والمسببات بصفه عامة •

اذا عرفت هذا ، فاعلم أن الصواب ما قاله أهل السنة ، لأنه دل عليه ظاهر الكتاب والحديث ، وأجمع عليه السلف الصالح من الأمة قبل ظهور البدع ، لأن الله ـ تعالى ـ هو الخالق بالاختيار لكل ممكن ، ولأن التأثير وايجاد الممكنات خاصية من خواصه ـ تعالى ـ يستحيل ثبوتها لغيره •

تلك مسألة خلق أفعال العباد والخلاف فيها ، وهنا شبهتان لايجب أن نترك المسأله الابعرضهما ، ونبين كيفية دفعهما •

الشبهة الأولى :

اذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله ـ تعالى ـ فربما هجس لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله :

لم تعذبنى والكل فعلك ؟

والرد عليها :

أنه لا يتوجه عليه — تعالى — من غيره سؤال أو اعتراض ، قال — تعالى — (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)(١) .

ثم كيف يكون للعبد حجة على خالقه ، ولله الحجة البالغة .؟

ومن أجل هذا فلا يسع العبد إلا التسليم المطلق لقدرة الله — تعالى — وارادته وفعله .

الشبهة الثانية :

اذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله — تعالى — فكيف تنسب فعل الشر الى الله — تعالى — مع أنه نقص لا يليق بالذات الالهية

ولدفع هذه الشبهة نقول :

يجب على الانسان أن يعتقد أن الفعل خيره وشره لله — تعالى الا أن أدب الخطاب مع الذات الالهية يوجب ويحتم ألا ينسب له — تعالى — الا الخير ، أما الشر فينسب للانسان تنزيها لله تعالى — عن أن تنسب النقص اليه ، ونكون بذلك قد اتبعنا منهج القرآن الكريم فى قوله — تعالى — :

---

(١) سورة الأنبياء آيه : ٢٣

(كذ (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) [1] ،
واقتدينا بموقف سيدنا ابراهيم — عليه السلام — الذى قال — تعالى —
فيما يحكيه عنه (الذى خلقنى فهو يهدين ، والذى هو يطعمنى
ويسقين ، واذا مرضت فهو يشفين) [2] .

فلم يقل : أمرضنى كما يقضى سياق الاسناد فى الآية ، تأدبـا
فى خطابه مع خالقه ، وبموقف الخضر — عليه السلام — حيث قال :
(فأراد ربك أن يبلغا أشدهما) [3] الآية . وقال : (فأردت
أن أعيبها) [4] حيث أسند ايجاد العيب فى السفينة لكونه نقصـا
الى نفسه ، وقد قالا — عليهما السلام ذلك ، مع ادراكهما لقوله
— تعالى — : (قل كل من عند الله) وعلمهما أن الكل من
عند الله على سبيل الخلق والايجاد ... والله أعلم

---

(١) سورة النساء آية : ٧٩ .
(٢) سورة الشعراء آية : ٧٨ — ٨٠ .
(٣) سورة الكهف آية : ٨٢ .
(٤) سورة الكهف آية : ٧٩ .

التوفيق والخذلان

قال ناظم الجوهرة :

.. ..ٓ. موفق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن أراد بعده   .. ..

قال : الشارح :

(موفق) من التوفيق . وهو لغة : التأليف ، وشرعا :
خلق قدرة الطاعة والداعية اليها في العبد - كما قاله امام الحرمين - ، وأراد بالقدرة : سلامة الأسباب والآلات فزاد قيد الداعية لاخراج الكافر . ولما أراد الأشعري بالقدرة : العرض المقارن للطاعة عرفه بقوله :خلق قدرة الطاعة في العبد . فلا يصدق على الكافر . يعني : ان ما يجب اعتقاده أن الله - تعالى - هو الخالق لقدرة الطاعة في من أراد توفيقه - وهو المراد بقوله : (لمن أراد أن يصل) لرضاه ومحبته ،
(وخاذل) أي خالق لقدرة المعصية في من أراد خذلانه أي ترك نصرته واعانته ، وهو المراد بقوله (لمن أراد بعده) عن رضاه ومحبته ، فكنى عن التوفيق المراد بالوصول . وعن الخذلان المراد بالبعد تعبيرا باللازم عن الملزوم . فالموفق لايعصى اذلا قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع اذلا قدرة له على الطاعه .

واستغنى بنسبة خلق التوفيق اليه - تعالى - عن نسبة الهداية ، وبنسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والأكنة والمد فى الطغيان ، والأصل فى ذلك قوله - تعالى (انك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) ، (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) .

المسألة الثامنة
التوفيق والخذلان

انتهينا فى المسألة السابقة الى أن أهل السنة ذهبوا الى القول : بأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - وحده ، وليس للعبد تأثير فيها ، وقلنا : أن هذا الرأى هو أصوب الاراء لكونه مؤيدا بالكتاب والسنه ، ومجمعا عليه من السلف الصالح للأمة .

وفى هذه المسألة نعالج مسألة خلق أفعال العباد ولكن من زاوية خاصة وهى :

هل لله أن يضل من يشاء ، ويهدى من يشاء لانه لايسأل عما يفعل ، أو أن ذلك لايمكن أن يكون ؟

وموضوع هذه المسأله هو ما يطلق عليه : التوفيق والخذلان ، أو الهداية والاضلال وكلاهما من الجائزات فى حقه تعالى ..

فالتوفيق لغة هو : التأليف بين الأشياء

وشرعا : هو خلق قدرة الطاعة فى العبد

وقد يعبر عنه : بخلق الطاعة نفسها

ولنا أن نسأل : ما المراد بقدرة الطاعة فى هذا التعريف؟رأيان :

الرأى الأول : لامام الحرمين :

حيث فسر قدرة الطاعة بسلامة الألات وصحة الأسباب

والمراد من الاسباب : الأشياء التى تكون حاملة على الفعل

والمراد من الألات : الأشياء التى يحصل بها الاعانة على أداء الفعل

فالماء الذى تتوضأبه من الأسباب العرفية للصلاة ، والأعضاء التى تحاول بها أداء الطاعة آلاة لها .

ولعلك تلاحظ أن سلامة الآلات ، وصحة الاسباب بالمعنى الذى قدمناه ، موجودة فى المؤمن كما أنها موجودة فى الكافر أيضا ، فيلزم من تعريف التوفيق بأنه (خلق قدرة الطاعة فى العبد) وتفسير القدرة بما فسرناه ، أن يكون الكافر موفقا ، فى حين أنه غير موفق ، فالتعريف على هذا يكون غير مانع حيث لم يمنع من دخول الكافر فيه

من أجل هذا وجب اضافة قيد (الداعية اليها) لتعريف التوفيق ليخرج به الكافر من هذا التعريف ، فيصبح التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة فى العبد والداعية اليها . أى والميل النفسانى المصاحب للطاعة .

الرأى الثانى : للامام الأشعرى :

فسر قدرة الطاعة بأنها (العرض المقارن للطاعة) . وتفسير قدرة الطاعة بهذا المعنى ، يخرج الكافر لانه خارج بالقدرة ، فيصبح التعريف بهذا التفسير جامعا مانعا ، فلا يحتاج لاضافة قيد (الداعية اليها)

ونستطيع أن نوضح الفرق بين رأى الامامين فنقول ،

ـ اتفق الامامان على أن التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة فى العبد

ـ واختلفا فى تحديد معنى قدرة الطاعة :

فان فسرت القدرة (بسلامه الآلات وصحة الأسباب) كما هو رأى امام الحرمين ، وجب اضافة (الداعية اليها) أو (تسهيل سبل الخير اليها) فى التعريف ليخرج الكافر منه والقدرة بهذا المعنى ممكنه.وان فسرت القدرة (بأنها العرض المقارن للطاعة) كما هو رأى الامام الأشعرى ، فالكافر خارج من التعريف فلا حاجة لاضافة هذا القيد ، والقدرة بهذا المعنى امتثال .

اذا اتضح لك ذلك ، فلك الخيار أن تعرف التوفيق بأحد التعريفين ، فكلاهما صحيح بعد مراعاة ماذكرنا .

والخذلان لغة هو : ترك النصرة والاعانة

وشرعا : هو خلق قدرة المعصية فى العبد

وقد يعبر عنه : بخلق المعصية نفسها

وما سبق أن ذكرناه فى التوفيق ينطبق تماما على

الخذلان بمعنى : ان فسرنا قدرة المعصية (بسلامه الآلات وصحة الأسباب) أضفنا للتعريف نفس القيد السابق فيصبح (خلق قدرة المعصية فى العبد العبد والداعية اليها)

وان فسرنا القدرة بانها (العرض المقارن للمعصية) كما هو رأى الامام الأشعرى اكتفينا بهذا التعريف

واذا رجعنا الى قول الناظم :

... ... موفق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن اراد بعده ..

أدركنا أن مراده أن يقول : ان الله سبحانه وتعالى يهدى ويوفق من أراد من عباده أن يصل الى محبته ورضاه ، بأن يخلق

فيه القدرة على طاعته ، وييسر له سبل الخير والرشاد ، وما على العبد الا أن يأخذ فى الأسباب التى هيأها الله ـ تعالى له .

أما من أراد الله ابعاده عن محبته ورضاه ، أضله وخذله ، وذلك بأن يوكله الى نفسه ، ويترك نصرته ، ويختم على قلبه ، ويجعل الأكنة على قلبه ، ويمد فى طغيانه ، كما ورد ذلك فى الكتاب الكريم حيث قال ـ تعالى ـ : (ختم الله على قلوبهم)(١) وقال : (وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه)(٢) وقال : (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون)(٣)

ونخلص من هذا الى : أن التوفيق فى رأي أهل السنة هو خلق قدرة الطاعة فى العبد ، فلا يقدر بعد على المعصية ، والخذلان هو : خلق قدرة المعصية فى العبد ، فلا يقدر على الطاعة

وبتعبير آخر التوفيق والهداية ، والخذلان والضلال ، من خلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ ، فيخلق الهدى فى قلب من يريد ، والضلال فى قلب من يشاء

والله أعلم

---

(١) سورة البقرة آية : ٧ (٢) سورة الاسراء آية : ٤٦
(٣) سورة البقرة آية : ١٥

الوعد والوعيد

قال ناظم الجوهرة :

... . ومنجز لمن أراد وعده

قال الشارح :

ولما اختلف الاشاعرة والماتريدية فى الوعد والوعيد أشار الى ذلك بقوله : (و) مما يجب شرعا اعتقاده أن الله تعالى ـ (منجز) أى معط (لمن أراد) به خيرا (وعده) الذى سبقت به ارادته فى الأزل ، اذ المراد لايتخلف عن الارادة ، لأنه لوتخلف اعطاء الموعودين لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل فى القول . وهو خلاف قوله ـ تعالى ـ : انك لاتخلف الميعاد، مايبدل القول لدى ، فالثواب فضل من الله ـ تعالى ـ وعدبه المطيع فيفى له ، لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيهه ـ تعالى ـ عنه ، بخلاف الوعيد فانه لايستحيل اخلافه ، فيجوز عليه ـ سبحانه وتعالى ـ ألايفى به من أوعده اياه . لان الخلف فى الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يتمدح به ، والكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على

المشيئة وان لم يصرح بها ، بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على الجزم ــ هذا ما ذهب اليه الاشاعره ــ وذهب الماتريدية الى امتناع تخلف الوعيد كالوعد . وجعلوا الايات الواردة بعموم الوعيد مخصوصة بالمؤمن المغفور له .

المسالة التاسعة
بيان حكم الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب

من الأمور الجائزة فى حقه ــ تعالى ــ مايعرف فى علم الكلام بمسألة الوعد والوعيد .

والوعد من وعد بالثواب . والوعيد من أوعد بالعقاب ، والخلاف فى مسالة الوعد والوعيد حاصل بين الأشاعرة والماتريدية ، حيث اتفقوا فى الوعد ، واختلفوا فى الوعيد ، واليك البيان :

اما الوعد بالثواب :

فقد اتفق الاشاعرة والماتريدية على أن الوعد بالثواب ان جاز تخلفه عقلا ، الا انه يجب انجازه شرعا ، بمعنى أن الله اذا وعد انسانا بالثواب ، فلابد من الوفاء به ، واستدلوا على ذلك بالنقل والعقل :

أما النقل ، فيقوله ـ تعالى ـ : (وعد الله لايخلف الله وعده)[1] ،وقوله ـ تعالى ـ : (ان الله لايخلف الميعاد)[2]

أما العقل : فلأنه لوتخلف ما وعد الله به عباده من الثواب لزم على ذلك الكذب والسفه والخلف على الله ـ تعالى ـ ولكن اللازم باطل لأنه نقص يجب أن يتنزه الله ـ تعالى عنه ، فبطل ما أدى اليه وهو الخلف فى الوعد ، وثبت نقيضه وهو انجاز الوعد ،

أما الوعيد بالعقاب :

فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على جواز تخلفه عقلا واختلفوا فى جواز تخلف الوعيد شرعا أو عدم جوازه

فقال الأشاعرة :

بجواز تخلف الوعيد بالعقاب واستدلوا على ذلك بقولهم :

١ ـ ان تخلف الوعد نقص ، أما خلف الوعيد فهو كرم يمتدح عليه فاعله ، فيجوز على الله لانه اكرم الاكرمين ،

---

(١) سورة الروم أيه : ٦
(٢) سورة آل عمران أية : ٩

٢ ــ أن هناك فرق بين الوعد بالثواب ، والوعيد بالعقاب فالكريم عندما يعد بالخير يبنى وعده على الجزم فيلزمه الوفاء بوعده ،

وعندما يوعد بالعقاب يبنى وعيده على المشيئة ، ان شاء عاقب

وان شاء عفى وأصفح ، واللائق بكرم الكريم ألا ينفذ وعيده .
وقد قال الشاعر :

وانى وان أوعدته أو وعدته

لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

٣ ــ ان الوعد حق العباد على الله لأنه فضل وعد به المطيع وضمن عطاءه فهو أولى بالوفاء . أما الوعيد فهو حقه ــ تعالى ــ على العباد ، وصاحب الحق ان شاء عفا ، وان شاء أخذ ، والعفو عند المقدرة أليق بالكريم ، فكيف بمن هو مع كرمه البالغ عظيم الرحمة .

وقال الماتريدية :

ان الوعيد بالعقاب يجب انفاذه شرعا كالوعد بالثواب ، لانه يلزم من تخلفه مفاسد كثيرة نذكر منها مثلا :

١ ــ الكذب فى خبره ــ تعالى ــ وهو القائل : (ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) (١)

---

(١) سورة النساء : ١٤

فتخلف وعيده هذا يعد كذبا فى خبره ، والكذب فى خبر الله محال بلاريب عند جميع المتكلمين .

٢ ـ تبديل قول الله ـ تعالى ـ وهو القائل : (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) (١)

٣ ـ تجويز عدم خلود الكافر فى النار ، وهو خلاف ما قامت عليه الادلة القطعية مثل قوله ـ تعالى ـ : (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النارهم فيها خالدون وغيرها من الآيات التى تجزم بخلود الكفارفى النار .

وقد تناول الأشاعرة هذه الاعتراضات بدفعها حتى يسلم لهم مذهبهم فقالوا ردا على الماتريديه :

١ ـ بالنسبة للكذب فى خبره ـ تعالى ـ فلا يلزم من تخلف الوعيد (كذب) لأن الكريم اذا أخبر بالوعيد بنى ذلك على مشيئته ، وان لم يصرح بها ، ان شاء حققه وان شاء رجع عنه فى الدار الآخره ، بخلاف الوعد بالثواب فاللائق بكرمه أن اخباره به على الجزم والدليل على ذلك قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزله ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفرله)

---

(١) سورة ق آية : ٢٩
(٢) سورة البقرة : ٣٩

٢ ـ وعن الثانى : أن التبديل الممنوع انما هو تبديل القول فى وعيد الكفار ، أو من لم يرد الله عنه عفوا ، والاية موضع الاستشهاد محمولة على ذلك .

٣ ـ كما لايلزم تجويز عدم خلود الكفار فى النار ، لان جواز تخلف الوعيد مخصوص بما يجوز العفو عنه ، فلاينا فى خلود الكفار فى النار ، فانه لا يجوز العفو عن الكفر بدليل قوله ـ تعالى ـ : (ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)(١) وقد خصصت هذه الآيه وقيدت العموم الذى ورد فى قوله ـ تعالى ـ : (ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم)(٢)

هذا رأى الأشاعرة الماتريدية فى مسألة الوعد والوعيد ، ومع اتفاقهم على أن الكافر مخلد فى النار ، وعلى أن بعض المؤمنين يغفرلهم ، الا أن الأشاعرة يقولون : ان آيات الوعيد شملت هذا البعض المغفور له ، فظهر منها تخلف الوعيد فيه .

اما الماتريدية فقالوا : ان الايات الواردة بعموم الوعيد مستثنى منها المؤمن المغفور له ، أما غير المغفور له ، فلا بد من انفاذ الوعيد فيه ، لان الوعيد لايجوز تخلفه .

---

(١) سورة النساء آية : ١١٦
(٢) سورة الزمر آية : ٥٣

ولنا أن نسأل ما ثمرة الخلاف فى هذه المسألة ؟

نقول : ان البعض اعتبر الخلاف فى الوعيد بالعقاب خلافا لفظيا .

الا أننا نرى مع مارآه شارح الجوهره أن هذا الخلاف حقيقى وينبنى عليه أنه يصح أن تقول على رأى الأشاعرة فى دعائك (اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم) .

فى حين أنه لايصح ذلك على رأى الماتريدية

أما رأى المعتزلة فى هذه المسألة فقد أغفلنا ذكره اتباعا لمنهج شارح الجوهرة الذى لم يتعرض اليه .

والله أعلم

ى السعـــادة والشقاوه

قال الناظم :

فوز السعيد عنده ى الأزل ۰°۰ كذا الشقى ثم لم ينتقل

قال الشارح :

ومما يجب اعتقاده أن يكون فوز السعيد : أى ظفـــــرة بحسن الخاتمة وايمان الموافاه عنده تعالى ى الازل علـــــى ما ذهب اليه الأشاعرة ، والازل عبارة عن عدم الاولية أو عـــن استمرار الوجود ى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى .

كذا الشقى : أى شقاوته ووقوعه ى سوء الخاتمة وكفــــــر الموافاة أزلى عنده تعالى مثل سعادة السعيد .

ثم لم ينتقل كل واحد عما ختم له به ، والالزم انقــلاب العلم جهلا وتبدل الايمان كفرا بعد الموت وعكسه بديهى الاستحـــــالـــــه .

ومراد المصنف — رحمة الله تعالى — أن السعادة والشقاوة أزليتان أى مقدرتان ى الازل لا تتغيران ولا تتبدلان .

فالسعادة الموت على الايمان ، والشقاوة الموت على الكفـــــر لتعلق العلم الازلى بهما ، كذلك فالسعيد من علم الله فـــى الازل موته على الايمان وان تقدم منه كفر ، والشقى من علم الله فـــى الأزل موته على الكفر وأن تقدم منه أســلام ويترتــــب علــى السعـــادة الخــلود فى الجنــة وتوابــع الخــلود ، وعلـــى

الشقاوة الخلود فى النار وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله تعالى :نظرا للمآل .

وعند الماتريدية لا يصح ذلك نظرا للحال اذ السعيد عندهم هو المسلم ، والشقى هو الكافر ، والسعادة الاسلام والشقاوة الكفر فيتصور فى السعيد أن يشقى بأن يرتد بعد الايمان ، ويسعد الشقى بأن يؤمن بعد الكفر ، فليس كل من السعادة والشقاوة أزليا بل تتغير ان وتتبدلان .

والخلف لفظى لأن الأشعرى لا يحيل أرتداد المسلم الغير المعصوم ، ولا اسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة

والماتريدى لا يجوز الارتداد على من علم الله موته على الاسلام ، ولا الاسلام على من علم الله موته على الكفر .

المسألة العاشرة

السعادة والشقاوة

هذه مسأله من المسائل التى تعد فرعا عن خلق الله لافعال العباد الاختيارية كما هو مذهب الأشاعرة

والسعادة والشقاوة صفتان من صفات العبد ، أما الاسعاد والاشقاء فهما من صفات الله - سبحانه وتعالى - وقد حصل الخلاف فى هذه المسألة - أيضا - بين الأشاعرة من جانب والماتريدية من جانب آخر ، وانحصر هذا الخلاف فى اختلافهما فى تفسير معنى السعادة والشقاوة واليك رأى الفريقين :

أولا : رأى الأشاعرة .

قالوا السعادة : هى موت الشخص على الايمان ويسمونه موت الموافاة ، والسعيد : هو من علم الله - تعالى - أزلا أنه يموت على الايمان ، فخاتمته وهى موته على الايمان تدل على أن هذا الشخص قدرت له السعادة أزلا فى علم الله تعالى وأن تقدم ايمانه كفر.

وقالوا الشقاوة هى موت الشخص على الكفر ويسمونه كفر الموافاه والشقى : هو من علم الله - تعالى - أزلا أنه يموت على الكفر فخاتمته وهى موته على الكفر تدل على أنه فى الأزل كان من الاشقياء ، وان تقدمه أيمان .

ويتضح من هذا أن السعادة والشقاوة فى اعتقاد الأشاعرة ليست باعتبار حال الشخص وما هو عليه من ايمان أو كفر ، بل باعتبار ما سبق أزلا فى علمه ـ تعالى ـ :

ومن هنا ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة لا يعرف الا بعد موته ، فان مات على الايمان علمنا أن السعادة قدرت له فى علم الله أزلا ، ومن مات على الكفر علمنا أن الشقاوة قدرت له أزلا ، فالعبرة عندهم بالخاتمة وما يترتب عليها من آثار فى الآخرة من خلود فى الجنه والتمتع بالنعيم المقيم ، أو خلود فى النار بعذابها الأليم الدائم .

فاذا نظرنا الى الاسعاد والاشقاء باعتبارهما صفتين لله فهما أزليتان ، واذا نظرنا الى السعادة والشقاوة باعتبارهما صفتين للعبد ، فهما حادثان .

اذا علمت هذا ، فالأشاعرة اذا قالوا : أن السعادة والشقاوة صفتان ثابتتان لا تتغيران ولا تتبدلان فقصدهم أنهما لا تتغيران ولا تتبدلان عما سبق أزلا فى علمه ـ تعالى ـ فالسعيد فى علمه لا ينقلب شقيا وبالعكس ، والالزم انقلاب العلم جهلا ، وهو بديهى الاستحالة .

وهما بهذا الاعتبار أزليتان ، أى باعتبار تعلق علم الله أزلا بهما لا بالنسبة لوجودهما من العبد فتنبه الى ذلك .

ثانيا : رأي الماتريديه :

خالفوا الأشاعرة فى تفسير كل من السعادة والشقاوة فقالوا السعادة : هى الايمان فى الحال ، والسعيد هو المؤمن فى الحال ، حتى لو تقدمه كفر ، فاذا مات على الكفر فقد انقلب شقيا بعد أن كان سعيدا .

والشقاوة هى الكفر فى الحال ، والشقى هو الكافر فى الحال وان تقدمه ايمان ، فاذا مات على الايمان فقد انقلب سعيدا بعد أن كان شقيا .

والشقاوة هى الكفرفى الحال ، والشقى هوالكافرفى الحال وان تقدمه ايمان ، فاذا مات على الايمان فقد انقلب سعيدا بعدأن كان شقيا

فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة تابع لما قام به فى الحال من ايمان أو كفر .

ويتضح مما تقدم : أن العبرة عندهم الوصف القائم بالشخص من الايمان أو الكفر ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة يعرف من الحالة التى عليها الشخص ، وهما بهذا الاعتبار وصفان حادثان يتغيران ويتبدلان .

ثمرة الخلاف :

لو تأملت الرأيين السابقين اتضح لك : أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظى لا ثمرة له ، لأنهم اختلفوا فى تعيين المراد من لفظى السعادة والشقاوة ، فى حين أنهم اتفقوا فى الأحكام التالية :

١ ـ أن السعيد من مات مؤمنا ، والشقى من مات كافرا .

٢ ـ أن المسلم الغير معصوم يجوز أن يرتد عن الاسلام كما يجوز اسلام الكافر الذى لم يقدر له الشقاء أزلا .

٣ ـ من علم الله موته على الايمان لا يجوز ارتداده ، ومن علم الله موته على الكفر لا يجوز اسلامه والا انقلب علم الله جهلا وهذا معلوم الاستحاله بداهة .

واذا عدنا الى قولة الناظم :

فوز السعيد عندنا فى الأزل .*. كذا الشقى ثم لـم ينتقل

فمراده أن يقول :

ومما يجب اعتقاده : أن فوز السعيد بالخير مقدر فى علم الله أزلا ، وكذا شقاوة الشقى مقدر فى علمه أزلا ، ولا يجوز أن يتحول السعيد عما قدر له فيكون شقيا ولا يجوز أن يتبدل الشقى عما قدر له أزلا فيكون سعيدا .

وهذا تصوير لمذهب الأشاعرة . والله أعلم

أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف

قال الناظم :

وعندنا للعبد كسب كلفا ٭ به ولم يكن مؤثرا فلتعرفا
فليس مجبورا ولا اختيارا ٭ وليس كلا يفعل اختيارا

قال الشارح :

ثم أشار الى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكسب فقال (وعندنا) أهل السنه والحق خلافا للجبرية والمعتزلة المردوده عليهما بقوله : فليس مجبورا الخ (للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى (كسب) لأفعاله الاختياريـة والكسب : ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به أو ما يقع به المقدور فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به ٭ أو ما يقع به المقدور لا فى محل قدرته ٭ فالكسب لا يوجب وجود المقدور ٭ وان أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور (كلفا) به العبد أى الزمه الله بسببه فعل ما فيه كلفه أى مشقة ٭ لأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه وأن لا تأثير الا للقدرة القديمة ٭ ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمى أثر القدرة الحادثة كسبا ٭ وان لم تعرف حقيقته ٭ ويفهم من قوله (كلفا) رد مذهب الجبرية (ولم يكن) مؤثرا فى المقدور تأثير اختراع وايجاد له، ومراد

الناظم : أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسبا لافعاله يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجودا وخالقا لها وانما له فيها نسبة الترجيح كالميل للفعل أو الترك والأصل فى ذلك قوله — تعالى — : (وخلق كل شىء فقدره تقديرا)
(والله خلقكم وما تعملون) ولو كان العبد خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ، واللازم باطل فالملزوم كذلك (فلتعرفا) هذا الحكم الخفى الادراك مع ظهوره عند مثبت الوحدانية المحضة لله — تعالى — وهذه النسخة هى التى أصلحها أستاذنا فى المبيضة بيده ، وهى أحسن من المتداولة فى أيدى الناس .

وما منعنى أن أشرح عليها الا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرد أصله وفهم من قوله : ولم يكن مؤثرا رد مذهب المعتزلة ، ولكن القوم لا يكتفون الا بالتصريح فى مقام رد المذاهب الفاسدة ، فلذا أشار الى رد مذهب الجبرية بقوله (فليس مجبورا) أى واذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره فاعتقد أن العبد ليس مجبورا (ولا اختيارا) له فى صدور جميع أفعاله عنه التى من جملتها الكسب السابق كما زعموا أنه متبع لظهورها كخيط معلق فى الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا ، فالحيوانات عندهم فى أفعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرة لا ايجادا ولا اختراعا ولا تناولا ولا اكتسابا .

فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادرة عن أختياره وبعضها

الآخر عن اضطراره لما يجد كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركتى يد المرتعش الارتعاشية والارادية حال تناول بعض الاشياء وأشار الى رد مذهب المعتزلة بقوله والواجب اعتقاده أيضاً أن العبد ليس كلا يفعل اختيارا أى لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات فعله الاختيارى للاجماع على أنه لا خالق غيره — سبحانه وتعالى — واستناد جميع الممكنات الى قدرته — تعالى — وارادته وعلمه الأزليات ، وعلم من وجوب انفراده — تعالى — بالخلق بالاختيار ، ونفى تأثير العبد فيما باشره من الأفعال بطلان دعوى : أن شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه وأنما الله تعالى يحسب جرى العادة يخلق ذلك الأثر عنده لأنه كالستر عند اللبس ، والرى عند الشرب ، والاحتراق عند مماسة النار

المسألة الحادية عشر

أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف

بعد أن فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الحديث عن صفات الله - تعالى - شرع فى هذه المسألة فى الكلام عن أحد متعلقات خلق أفعال العباد الاختيارية ، أى الأفعال التى يتمكن الفاعل من تركها عند ارادة فعلها • وخص هذا النوع من الأفعال بالحديث لما سبق أن علمنا أن النوع الثانى منها وهى الأفعال الاضطرارية لا نزاع فى أنها مخلوقة لله - سبحانه وتعالى - •

ومسأله خلق أفعال العباد الاختيارية نشأ الخلاف فيها نتيجة لعاملين :

الأول : أن أدلتها تتوافق وتتعارض فالأدلة العقلية متباينة وظواهر النصوص مختلفة على النحو الذى سيتضح لنا جليا بمشيئة الله •

الثانى : الخلاف فى تصور ما يجب لله من كمال ، وما يمكن أن يحط من هذا الكمال •

وحاصل هذه المسألة دار حول الاجابه عن هذا السؤال

اذا كان الله - تعالى - خالقا للعبد وخالقا لفعله كما عرفنا ذلك من رأى الأشاعرة ، فكيف يحاسب العبد على أفعالة ، أو ما هو الأساس الذى يقوم عليه التكليف بالأعمال ، وكيف يعاقب هذا على فعله ويثاب الآخر ؟ أو هل ارادتنا حرة

تعمل ما تشاء وتترك ما تشاء أم أنا مجبرون فى الحقيقة على عمل ما نعمل فلا نستطيع أن نعمل غيره ؟ وغير ذلك من الاسئلة كثيرة تدور حول هذا المعنى ٠

الواقع أن هذه مشكلة المشاكل التى أثارها الانسان من قديم الزمان ، وشغلت الفلاسفة قديما وحديثا ، وأطلقت عليها مسميات كثيرة فسميت بالجبر والاختيار ، وحرية الارادة ،والقضاء والقدر ، ومسئوليه العباد عن أفعالهم ، ومشكلة التكليف وغير ذلك ٠

ولما جاء الاسلام ، وحث الانسان على الفكر والنظر اثيرت هذه المشكلة رغبة فى العثور على اجابة شافية كافية لهذه الأسئلة وغيرها ، والمطلع على أمهات الكتب التى صنفت فى علم التوحيد يجد أن مسألة (أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف) لاقت اهتماما من كافة المتكلمين قديمهم وحديثهم ، ومن الخير أن نحصر الخلاف فى هذه المشكلة بين فرق ثلاث : الجبرية ، المعتزلة ، وأهل السنة ، ومن الخير أيضا أن نذكر بشىء من التفصيل رأى هذه الفرق فى المشكلة موضوع البحث فنقول :

أولا الجبرية :

وهم الجهمية أصحاب جهم ابن صفوان الترمذى ، هؤلاء ذهبوا الى أن الله — تعالى — قدر أزلا أفعال العباد ،

فلا بد أن تصدر هذه الأفعال عنهم بقدرة الله وحده ، وأن الله يخلق فى العباد الأفعال كما يخلقها فى الجماد ، فلا تعلق لها بالعبد أصلا لا ايجادا ولا اكتسابا .

وعلى هذا : فالعبد عندهم مجبور جبرا مطلقا ، ليس له ارادة حرة فى اختيار أفعاله ، ولا قدرة على خلقها ، فهو كالريشة المعلقة فى الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ، أو كالخشبة بين يدى الأمواج تقذف بها الأقدار حيث أرادت فأفعاله الاختيارية كأفعاله الاضطرارية سواء بسواء ، بمعنى أنه مضطر فى جميعها الا أنها تنسب اليه على سبيل المجاز كما تنسب الى الجمادات فكما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى الماء ، اشرقت الشمس ، كذلك يقال : كتب محمد ، قضى القاضى ، أطاع فلان ، كلها من نوع واحد على طريق المجاز .

والثواب والعقاب أيضا جبر كما أن الأفعال جبر ، فالله - تعالى - قدر لفلان فعل كذا وقدر له أن يثاب وقدر على الآخر المعصية وقدر له أن يعاقب .

أدلة الجبرية

استدل أصحاب هذا الرأى على ما ذهبوا اليه بالمنقول والمعقول ففى جانب النقل استدلوا بالآيات الدالة على عموم الخلق ، مثل

قوله ـ تعالى ـ : (الله خالق كل شئ) [(١)] وقـــوله ـ تعالى ـ : (الله خلقكم وما تعملون) [(٢)] وقوله ـ تعالى ـ (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) [(٣)] وقوله ـ تعالى ـ (ومن يرد أن يضلـــه يجعل صدره ضيقا حرجا) [(٤)] وغيرها من الآيات .

وفى جانب العقل قالوا :

أن فعل العبد أما أن يكون مخلوقا لله وحده ، أو للعبـد وحده ، أو لهما معا ، أو لا لله ولا للعبد .

أربعة أقسام عقلية لا يخرج الفعل عن كونه واحدا منها ،

ـ الرابع منها باطل ، لاستحالة وجود الفعل بدون فاعل .

ـ والثالث باطل لأنه يلزم عنه اجتماع مؤثرين (قدرة الله وقدرة العبد) على أثر واحد ، واجتماع مؤثرين على أثر واحـــد معلوم الاستحالـــة .

ـ والثانى باطل : لأن الأدلة العقلية والنقلية قضت بأن المؤثر فى جميع الأشياء هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ فلو قلنـــا أن قدرة العبد موجدة للفعل ، لزم عن ذلك اخراج بعـض الأشياء عن قدرة الله ـ تعالى ـ وهذا أمر يتعارض مـــع كونه ـ تعالى ـ على كل شئ قدير .

---

(١) سورة الزمر أيه : ٦٢ (٢) سورة الصفات أيه : ٩٦
(٣) سورة البقرة أيه : ٧ (٤) سورة الانعام أيه : ١٢٥

واذا بطلت الأقسام الثلاثة ، ثبت صحة القسم الأول منها وهو (أن الأفعال موجودة بقدرة الله) وهو ما نقول به ، فليس للعبد تأثير ما فى أى فعل ، فيكون مضطرا فى جميع أفعاله

مناقشة رأى الجبرية

هذا الرأى ظاهر الفساد والبطلان ، لأن الجبرية برأيهم هذا يهبطون بالانسان الى مرتبة تماثل الجماد ، وتلك مرتبة يأباها كل عاقل ولا يقبلها على نفسه ، فضلا عن أن دعوتهم هذه تدعوا الى التعطيل وترك العمل والركون الى القدر ، ومن ناحية أخرى أن هذا الرأى يلزم عنه اللوازم الآتية :

١ — أن قولهم : ان العبد مضطر فى جميع أفعاله ، تبطلة الضرورة العقلية ، والمشاهدة الحسية ، لأن كل انسان منا يدرك الفرق بين فعله الاضطرارى كحركة يده عند الرعشة ، وفعله الاختيارى كتوجهه لزيارة عزيز لديه ، فالأول لا قدرة له على الحركة ولا ايقافها ، والثانى بخلافه ومن هنا يتضح أن افعال العباد بعضها صادر عن اختيار وبعضها الآخر صادر عن اضطرار ، وقد اجمع العقلاء على ذلك .

٢ - أن رأيهم هذا لو سلمناه لأبطل الفائدة من التكليف وارسال الرسل ، ونفى المعنى من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، اذ كيف يصح أن يجازى الله الانسان على شئ لم يكن لقدرته وارادته دخل فى فعله أو عدم فعله ؟

٣ - لواستوت الأفعال كلها كما يقول الجبريون لبطل تفريق الشرع بين الأفعال الاضطرارية والافعال الاختيارية ، و لبطل أيضا التكليف ببعضها دون البعض الآخر ، لأن الافعال كلها على هذا الرأى لا شئ منها فى وسع المكلف عادة فلا تكليف اذا بشئ منها لقوله - تعالى - : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها)(١)

ثانيا : المعتزلة :

ذهب اكثر المعتزله مذهبا آخر يخالف مذهب الجبرية فقالوا

أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم بقدرة خلقها الله وأودعها فيهم ، فهى واقعة بقدرة العبد واختياره على سبيل الاستقلال ، وليس لقدرة الله وارادته أى دخل فى ايجادها فالعبد عندهم حرفى اختيار أفعاله

أدلة المعتزلة

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل .

- أما أدلتهم من النقل ، فكان عمادها الآيات القرآنية

(١) سورة البقرة أيه ٢٨٦

التى تسند الأفعال للعباد مثل قوله — تعالى — (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)(١) ومثل قوله — تعالى — (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها)(٢) وقوله — تعالى — (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)(٣)

— أما أدلتهم العقلية فقالوا :

١ — لو لم تكن قدرة العبد موجدة لفعله ، لما صح أن يثاب عليه أو يعاقب ، والتالى معلوم البطلان اذ كيف يثاب أو يعاقب على فعل غيره ، فالمقدم مثلــــه

٢ لو كانت الأفعال الاختيارية لا يباشرها العبد بنفسه بل كانت من الله — تعالى — لبطل التكليف ، اذ لو لم يكن العبد قادرا على أن يفعل وألا يفعل ما صح عقلا أن يقال له : افعل هذا ولا تفعل ذاك .

٣ — اننا نعتقد الكمال لله ، بل أن كمال الله فوق كل كمال يمكن أن يتصوره عقل الانسان ، واذا فالكامل الى ابعد غايات الكمال ، والخير الى ابعد ما يمكن أن يتصور من الخير لا يمكن أن يكون قادرا أو مبدا لخلق القبيح والشر والاثم الذى يزخر به العالم منذ أول عهده بالوجود والا استلزم ذلك أن يكون الله جاهلا ، لا يعرف أن هذا قبيح ، وكل ذلك محال فى حق الله — تعالى — فوجب أن يكون العبد خالقا لهذه الأفعال ، ولا دخل لقدرة الله فيها .

(١) سورة البقرة أيه ٧٩ (٢) سورة فصلت أيه : ٤٦
(٣) سورة الكهف أيه : ٢٩

مناقشـــة رأى المعتزله

لاشك أن رأى المعتزلة فيه مغالاة فى اطلاق حرية العبـــد واستقلاله فى خلق أفعاله ، وفرض وجود من يستقل بأفعالــــه فى هذا الكون أمر لا يليق فى حق الله خالق الكائنات ـ سبحانه وتعالى ـ .

وقد تناول الأشاعرة الأدلة التى ساقتها المعتزلة بالرد بمـا يثبت ضعفها ، ومن هذه الردود :

١ ـ ان أدلتكم هذه كلها تلزم لو كان العبد مجبورا لا قدرة له أصلا ، فهى ترد على الجبرية لا علينا ، لأننا لا ننفـى قدرة العبد ولا تعلقها ، وانما ننفى تعلقها على جهـــة التأثـــير فقط .

٢ ـ ما استدللتم به من الآيات القرآنية مـثبت لدعواكـــم الا أنه هذه الآيات عورضت بالآيات التى تفيد العموم مثـــل قوله تعالى ـ : (الله خالق كل شئ) وقوله ـ تعالى ـ (الله خلقكم وما تعملون) ، فضلا عن أن البرهان العقلى قام على خلاف ما تثبته ظاهر هذه الآيات ، فوجـــــب تأويلها ليتم التطابق بين العقل والنقل .

٣ ـ أن الأعمال الصالحة أمارت السعادة فقط ،وترتيب السعـادة عليها عادى ، فلزم المدح أو الذم ، ولزوم الثواب والعقاب

على الفعل ليس لزوما عقليا كما تعتقدون ، بل هو لزوم عادى ، واللوازم العادية تترتب على ملزوماتها من غير أن يرد سؤال .

فكما لا يقال : لم جعل الله الاحراق عقيب النار كذلك لا يقال : لم جعل الله الثواب والعقاب مترتبين على الأفعال حيث لا يؤدى الفعل الى وجوب ثواب المطيع ، ووجوب تعذيب العاصى ، لأن الله مالك يتصرف كيف شاء .

٤ — أما مسألة خلق الخير والشر ، فقد علمنا أن الخير والشر كل منهما مخلوق لله ، الا أن الأدب فى مخاطبة الذات — الالهية يقتضى أن ننسب الخير الى الله ، والشر الى أنفسنا مع الاعتقاد أن الكل مخلوق لله — تعالى — .

٥ — لو سلمنا صحة رأيكم للزمت عنه لوازم كثيرة تثبت بطلانه

أ — يلزم عنه أن ما أراد الله وجوده من أفعال العباد واقع قطعا وما أراد الله عدمه لم يقع قطعا ، فلا قدرة للعبد على شىء منها أصلا .

ب — أن ما علم الله وجوده من أفعال العباد فهو واجب الصدور عن العبد ، وما علم الله عدمه من العبد فهو ممتنع الصدور عنه والا انقلب علم الله جهلا وانقلاب علم الله جهلا معلوم الاستحالة ، واذا استحال ذلك بطل الاختيار قطعا .

ونظرة الى الأقوال السابقة ، يتبين لك فساد مذهب الجبرية ، كما يتضح لك ضعف مذهب المعتزلة ، فالجبرية فرطوا فى نفيهم لقدرة العبد ، والمعتزلة فرطوا فى اطلاقهم لحريته .

أما أهل السنة أو الأشاعرة ، فقد حاولوا أن يأتوا بقول وسط بين الافراط والتفريط ، أى بين ما قالت به الجبرية وبين ما اعتقده المعتزلة .

ومحاولة الأشاعرة هذه قامت على اثبات شىء للانسان فى ايجاد الفعل ، فقالوا : أن للانسان كسباً ، ولنستمع لناظم الجوهرة وهو يصور رأيهم فيقول :

وعندنا للعبد كسب كلفا ∴ به ولم يكن مؤثرا فلتعرفا
فليس مجبورا ولا اختيارا ∴ وليس كلا يفعل اختيارا

أى وعندنا معشر أهل السنة لكل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى كسب بسببه كلفه الله بكافة التكاليف ، الا أن هذا الكسب لم يكن مؤثرا تأثير ايجاد فى أفعاله فاعرف ذلك .

واذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد لفعله الاختيارى ، فاعتقد أن العبد ليس مجبورا كما قالت الجبرية ، وليس مختارا مطلقا كما ذهب الى ذلك المعتزلة بل أمر بين الأمرين .. ولنعرض رأى أهل السنه تفصيلا .

تصوير رأى أهل السنه

قالوا : ان أعمال العباد الاختيارية مخلوقة لله ـ تعالى ـ وليس للعبد وقدرته علاقة بها الا على سبيل الكسب ، بمعنى أن الله ـ تعالى ـ موجد للفعل ، والعبد كاسب له ومتصف به ، وهذا الكسب هو مدار التكليف والثواب والعقاب ،

فالأشاعرة أثبتوا الخلق والايجاد لله ـ تعالى ـ وأثبتوا للعبد كسبا ، فلا بد من بيان معنى الكسب فنقول :

اختلف الأشاعرة فى تفسير الكسب ، على النحو التالى :

١ ـ بعض الأشاعرة توقف فى تفسير الكسب ، وقالوا :
أنه مثل المتشابه الذى نؤمن به ، ولا ندرك معناه ، فاذا وقع الفعل من العبد ، فان قدرة الله ـ تعالى ـ تتعلق به على وجه التأثير والايجاد ، وقدرة العبد تتعلق به على وجه الكسب ، وسموا علاقة العبد بالفعل كسبا أخذا من كتاب الله ـ تعالى ـ حيث قال : (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) (١) وقال : (يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون) (٢)
ومراد هذا البعض أن يقول :
نحن نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله ـ سبحانه ـ ولا تأثير الا لقدرته ـ تعالى ـ ، ونعلم بالضرورة أن قدرة العبد الحادثة تتعلق ببعض أفعاله ،

---

(١) سورة البقرة آيه : ٢٨٦ (٢) سورة الأنعام آيه : ٣

ولما بطل الجبر المحض بالضرورة ، وبطل كون العبد خالقا لأفعاله بالدليل ، وجب التوسط في العقيدة ، فأثبتنا أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله اختراعا ، وبقدر العبد بوجه آخر من التعلق ، يعبر عن هذا التعلق بالاكتساب الذي نجده من أنفسنا ولا نعرف حقيقته معرفة واضحة تفصيلية وليس يضيرنا أو ينقصنا أن نجهل هذا الوجه على التفصيل .

فان قيل : قولكم أن فعل العبد واقع بقدرة الله اختراعا ، وبقدر العبد كسبا ، يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد واجتماع مؤثرين على أثر واحد معلوم الاستحالة

قلنا : أن فعل العبد وقع بقدرتين ولكن من جهتين مختلفتين ، فيدخل تحت قدرة الله بجهه الخلق وتحت قدرة العبد بجهه الكسب ، ولا استحالة في ذلك مادامت الجهه قد اختلفت .

وحاول البعض الآخر من الأشاعرة تحديد معنى الكسب ، وأورد (عبد السلام اللقاني) شارح الجوهرة تعريفين للكسب

أحدهما : أن الكسب ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به . وهو بخلاف الخلق ، فان الخلق ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به .

والثانى : هو ما يقع به المقدور فى محل قدرته ، وهـــو أيضا بخلاف الخلق ، فالخلق ما يقع به المقدور لا فى محل قدرتـــه .

ومعنى الكسب فى التعريف الأول : هو الشىء الذى يقـــع به الفعل الاختيارى من غير صحة كون القادر وهو العبد ينفرد بذلك الفعل عن طريق المشاركة فى الايجاد ، اذلا تأثير منـــه بوجه ما ، وانما له مجرد المقارنة والمصاحبة للفعل من غير تأثير والخالق _ سبحانه _ منفرد بالفعل وبعموم التأثير .

وفى التعريف الثانى يثبت مشاركة العبد فى ايجاد الفعل فـــى كونه محلا له . فينتفى تأثيره أيضا .

فيكون الكسب على كلا المعنيين _ مادام قد انتفى تأثيره _ أمرا اعتباريا فقط .

ولو تأملت هذين التعريفين وغيرهما مما قاله الأشاعرة ، لـــم يتبين لك منها حقيقة الكسب الذى يقصدونه ، فحقيقته غامضـــه خفية ، اضطر الأشاعرة اليها لحل مشكلة أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف ، ولشدة خفاء هذه الفكرة وغموضها أصبحت مثلا يضرب للشىء البالغ الخفاء فيقال (أخفى من كسب الأشعرى) .

وفضلا عن خفاء حقيقة الكسب الذى أسنده الاشاعرة للعبد

فليس له قيمة حقيقيه ، بمعنى أن هذا الكسب لا يجعـــــل الانسان وقدرته أثرا حقا في خلق فعله الاختيارى وايجاده لأن الفعل ، وقدرة العبد التى سماها الأشاعرة بالكسب مخلوقان لله ـ تعالى ـ وحده •

واذا كان الأمر كذلك ، فنحن لا نرى كبير فرق بينه وبيـــن مذهب الجبريه ، مادام الفعل فى النهاية عندهم مخلوق للـــه ـ تعالى ـ فرأيهم يفضى فى النهاية الى القول بأن العبد مجبور على اكتسابه ، ولقد فطن بعض متأخرى الأشاعرة الى هذا وصرحوا بما يقرب من الجبر فمثلا يقول الباجورى فى شرحه للجوهرة (ليس للعبد تأثير ما ، فهو مجبور باطنا مختار ظاهرا) فان قيـــل : اذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهرى •

أجيب : بأنه ـ تعالى ـ لا يسأل عما يفعل ، ولذلـــك قال سيدى ابراهيم الدسوقى : (من نظر للخلق بعين الحقيقه عذرهم ،ومن نظر لهم بعين الشريعة مقتهم ، فالعبد مجبور فى صورة مختار) •

مازالت المشكله قائمة ، كيف يمكن محاسبة العبد على أفعال وقد ابطلنا مذهب الجبر الذى قال به الجبرية وحامت حولـــه الأشاعرة ، ومذهب المعتزله القائل بالاختيار المطلق تناولنا ه بالنقـــد •

ربما نجد الحل عند الماتريدية ، الذين وضعوا حلا آخر لتلك المشكلة ، اعتبروه الحل الوسط بين الجبر والاختيار فقالوا .

أن للعبد كسبا يصحح التكليف ويكون أساسا للثواب والعقاب ولكن معناه عندنا هو : العزم والتصميم على الفعل .

وبيان ذلك : أن كل فعل اختيارى يقوم العبد بأدائه يمر بمراحل ثلاث :

المرحله الاولى : ميل ورغبة من خلق الله - تعالى - .
المرحلة الثانية : عزم وتصميم من خلق العبد وايجاده
المرحلة الثالثة : وجود الفعل بقدرة الله

فتكون قدرة العبد هي المؤثرة فى العزم والتصميم ، ويقولون لما رأينا نفى الجبر ضروريا نسبنا خلق العزم والتصميم الى العبد فاذا عورضنا بالنصوص الدالة على أن الله موجود لجميع الأشياء . قلنا : ان هذه النصوص العامة مخصصة بالآيات التى تدل على نسبة الأعمال للعباد ، ومخصصة أيضا بالعقل الذى يقضى بضرورة نفى الجبر ، فضلا عن أن اثبات تأثير قدرة العبد فى العزم والتصميم كاف فى تصحيح التكليف .

مناقشة رأى الماتريدية

الماتريدية انتهوا الى اثبات تأثير قدرة العبد فى أفعاله الاختيارية ، وحصروا هذا التأثير كما علمت فى العزم التصميم فقط .

ومن هنا يتضح لك أنهم وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من وجه آخر .

فوافقوهم فى اثبات التأثير لقدرة العبد فى أفعاله الاختيارية .

وخالفوهم فى أن تأثير قدرة العبد فى بعض أفعاله وهو العزم والتصميم ، فى حين أن المعتزلة أثبتوا تأثير قدرة العبد فى كل جزء من أفعاله .

وعلى هذا فرأيهم ان لم يفسر بقول المعتزلة فهو قريب منه وقد علمنا أن رأى المعتزلة مرفوض .

المذهب المختار

بعد أن استعرضنا آراء الفرق الاسلاميه فى أفعال العباد الاختيارية ، وفندنا هذه الآراء ، فاننا نرى الحل فى هذه المسألة فيما ذهب اليه السلف الصالح ، ومحققوا أهل السنة — كامام الحرمين ، وأبى اسحاق الاسفرايينى وغيرهما فى أفعال العباد

وهـــــو :

أن الله - تعالى - خلق الانسان ، وخلق له قدرة وارادة - القدرة خلقت للتأثير والايجاد ، والارادة خلقت للتخصيص ، فالعبد مختار فى فعله بارادته ، وموجد له على الحقيقة بقدرته التى خلقها الله - تعالى - فيه ، فأفعال العباد الاختيارية على هذا مخلوقة للعباد ، وواقعة باختيارهم .

ولا يلزم من هذا الرأى ، اثبات خالق غير الله - تعالى - وهو الامر الذى دفع الجبرية الى القول بالجبر ، لأن الله - تعالى جعل العبد فاعلا ومحدثا لفعله وأقدره على ذلك ، ولا بد أن يأتى فعل العبد موافقا لارادة الله ومشيئته ، قال - تعالى - : (وما تشاءون الا أن يشاء الله)(١) .

كما لا يشتبه هذا الرأى بمذهب المعتزلة ، لان المعتزلة أثبتوا الاختيار المطلق للعبد ، ونفوا أى تأثير لقدرة الله - تعالى فى أفعال العباد ايجادا أو منعا .

أما الرأى المختار فيثبت أن فعل العبد يتأتى وفقا لمشيئة الله ، وقدرة العبد وأن كانت مؤثرة فى خلق الفعل وايجاده لكنها غير مستقلة بالتأثير ، فقد تمنعها قدرة الله - تعالى - عن التأثير فى مقدورها .... والله أعلم

(١) سورة الانسان أية : ٣٠

الثواب والعقاب وعلاقتهما بأفعال العباد

قال ناظم الجوهرة :

فان يثبنا فبمحض الفضل ∴ وان يعذب فبمحض العدل

قال الشارح :

ثم فرع على وجوب انفراده ـ تعالى ـ بخلق أفعال العباد وأنه لاتأثير لهم فيها سوى الكسب فقال : اذا علمت أنه ـ سبحانه ـ هو الخالق لافعالنا وحده خيرا كانت أوشرا ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة فى أفعالنا ، فاعتقد أنه ـ تعالى ـ ان يثبنا على الخير والطاعة فاثابته انما هى (بمحض الفضل) أى بفضله الخالص وهو الاعطاء عن اختيار لا عن ايجاب كما يقوله الحكماء ، ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة (وان يعذب فبمحض العدل) أى فتعذيبة بعدله الخالص وهو وضع الشىء فى محلمن غير اعتراض على الفاعل ، فليس ظلما ولاجورا ولا واجبا عليه ـ تعالى ـ أن يفعله ، لان جميع الكائنات التى من جملتها الثواب والعقاب مملوكة له ـ تعالى ـ ناشئة عن قدرته وارارته ، فليس لهما سبب عقلى وانما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له ـ تعالى ـ تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو نعكس ولالتهما أو أثاب أو عاقب بلاسبق امارة لكان ذلك منه ـ تعالى ـ حسنا لايسأل عما يفعل ، الا أن الخلف فى الوعد نقص لايجوز أن ينسب اليه تعالى فيثيب

المطيع البتة انجازا لوعده ، بخلاف الخلف فى الوعيد فانه فضل وكرم ، يجوز اسناده اليه - تعالى فيجوز ألا يعاقب العاصى .

المسالة الثانية عشر

الثواب والعقاب وعلاقتهما بأفعال العباد

علمنا مما سبق رأى أهل السنة فى أفعال العباد الاختيارية حيث ذهبوا الى أنه - سبحانه وتعالى - هو الخالق لأفعالنا الاختيارية خيرا كانت أو شرا ، وليس لقدرتنا الحادثة الا الكسب بمعنى أن الله - تعالى - موجد لهذه الأفعال ، والعبد كاسب لها ، ومتصف بها .

ومسألة (الثواب والعقاب) فرع عن مسألة أفعال العباد ووجه التفريع ، أنه لم يحصل من العباد خير يستحقون به ثوابا ولاشر يستحقون به عقابا . ولقد صور لنا ناظم الجوهرة رأى أهل السنة فى هذه المسألة بقوله :

فان يثبنا فبمحض الفضل ∴ وان يعذب فبمحض العدل

ومراده أن يقول : اذا علمت ما سبق ، فاعتقد أنه - تعالى - ان يثبنا على الخير والطاعة ، فاثابته لنا انما هى بفضله المحض أى الخالص ، وان يعذبنا فبعدله المحض أى الخالص .

فما معنى الفضل المحض ، والعدل المحض نقول :

الفضل المحض أى الخالص وهو : العطاء عن اختيار كامل

والعدل الخالص هو : وضع الشئ فى محله من غير اعتراض على الفاعل وهو ضد الظلم الذى هو : وضع الشئ فى غير

محله مع الاعتراض على فاعله

اذا علمنا هذا فنقول : ان الخلاف فى هذه المسأله حصل بين المعتزله — الفلاسفة أو الحكماء أهل السنة واليك أراء هذه الفرق الثلاث بشىء من التفصيل :

أولا : رأى المعتزلة :

ذهبوا الى القول : بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله — تعالى — فيه — فالأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال والاختيار .

والثواب مترتب على طاعة العباد ، لان الطاعات كلفنا الله بها فلابد أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله . فالثواب واجب على الله — تعالى — لكونه نفعا مستحقا للعباد فى مقابلة عملهم فلو تخلف الثواب عن الطاعه عد ذلك ظلما وقبحا يتنزه الله — تعالى — عنهما .

واذا اقترف العبد معصية ، ولم يتب ، فيجب على الله — تعالى — عقابه زجرا عنها ، لان فى ترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصى ، واغراء للعصاة على اقتراف المعاصى .
فالثواب على الطاعات والعقاب على المعاصى قانون حتمى التزم الله — تعالى — به .

ثانيا : رأى الحكماء :

ذهبوا الى أن الأسباب تؤثر فى مسبباتها بطبيعتها فالطاعة سبب والثواب مسبب عنها ، وكذلك المعصية والعقاب

فالطاعة ينشا عنها ايجاب الثواب على الله ـ تعالى ـ ، والمعصية ينشأ عنها ايجاب العقاب .

فالمعتزلة : قالوا بوجوب ثواب المطيع ، ووجوب عقاب العاصى على الله ـ تعالى ـ . والحكماء قالوا : بالايجاب ، فما الفرق بين الايجاب ، والوجوب ؟

نقول :

ـ الايجاب معناه : وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر لذات الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك أصلا ، والمراد به هنا صدور الأشياء عن الله ـ تعالى ـ عن طريق العلة والمعلولية ، فلو حصلت الطاعة نشأ عنها بطريق التعليل الثواب ، ولو حصلت المعصية نشأ عنها بطريق التعليل العقاب ، وعلى هذا الرأى فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يملك منع الثواب أو منع العقاب ، حيث لا اختيار له .

ـ الوجوب : ضرورة حصول الشئ من غير أن يكون معلولا ، ومعنى هذا أن الثواب لابد من حصوله من الله ـ تعالى ـ لأنه لو لم يفعله للزم على ذلك أن يتصف بالظلم أو القبح ،

والله - تعالى منزه عنهما • والعقاب كذلك فالثواب والعقاب عند المعتزله كلاهما حتمى واكيد لان كلا منهما واجب عليه - تعالى - • الا أن الله يملك أن يمنع الثواب أو العقاب لأنهما واجبان عليه باختياره •

رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - ، حتى الطاعة والمعصية مخلوقتان لله - تعالى - أيضا ، فالعبد والحال كذلك لم يفعل خيرا حتى يستحق عليه ثوابا ، ولا شرا حتى يستحق عليه عقابا •

وعلى هذا : فثواب الطائعين فى الآخرة بفضل الله الخالص عن اختيار كامل ، لا عن ايجاب كما قال الحكماء ، ولا عن استحقاق للعباد ووجوب عليه - تعالى - فى مقابل عملهم ، كما قال المعتزلة ، ويدل لمذهب الأشاعرة أن الطاعات من العباد وان كثرت ، لاتفى بشكر بعض ما أنعم الله به عليهم من النعم التى لاتحصى ، والخيرات التى لا تحصر ، فكيف يتصور استحقاقهم عوضا على هذه الطاعات •

وكذا عقاب العصاة ، انما هو بعدله الخالص • لأنه - تعالى - يتصرف فى ملكه الخالص •

فالطاعة لاتكون سببا فتستلزم الثواب ، والمعصية لاتكون سببا فتستلزم العقاب ، لكنهما امارتان فقط ، بمعنى أن الطاعة تدل على الثواب لمن أطاع ، والمعصية تدل على العقاب لمن عصى . حتى لو عكس الله ـ تعالى ـ دلا لتهما بأن قال : من أطاعنى عذبته ، ومن عصانى أثبته ، لكان ذلك منه حسنا ، فلاحرج عليه لايسأل عما يفعل .

هذا ما يقرره العقل ، أما من ناحية الشرع ، فقد عرفنا أن الوعد بالثواب لايجوز أن يتخلف شرعا ، أما الوعيد بالعقاب فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما سبق أن فصلنا ذلك فى مسألة الوعد والوعيد .

والله أعلم .

الصلاح والأصلح

قال : ناظم الجوهرة :

وقولهم ان الصلاح واجب   عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلامه الأطفالا   وشبهها فحاذر المحالا

قال : الشارح :

ثم أشار الى المسألة المترجمة فى كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والاصلح فقال (وقولهم) أى المعتزلة — وان لم يتقدم لهم ذكر لشهرة هذا المذهب عنهم — (ان الصلاح) يعنى فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى فتركه بخل وسفه يستحق به الذم وفعله حكمة ومصلحة يستحق بهما المدح (زور) خبر المبتدأ — أى مزين الظاهر فاسد الباطن — فهو باطل — لأنه لو وجب عليه — تعالى — الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر ، وفى الآخرة بالعذاب الأليم المخلد — سيما المبتلى فى الدنيا بالأسقام والمحن والآفات — وأيضا لو وجب عليه — تعالى — الأصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن له — تعالى خيرة فى الانعام — وهو باطل — لقوله — تعالى — : (وربك يخلق ما يشاء ويختار) (ويختص برحمته من يشاء) (ما) أى الذى (عليه) — تعالى — لخلقه شىء (واجب) من فعل أو ترك ، لأن أفعاله كلها جائزة

بالنظر الى ذاتها ، واقعة على وجه الاحسان والفضل ؟ أى على وجه المؤاخذه والعدل ، لايجب منها شئ عقلا ولايستحيل ولأنه ـ سبحانه ـ فاعل بالاختيار . فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختارا فيه لأن المختار : هو الذى يتأتى منه الفعل والترك . ونبه على فساد ماذكر بقوله (ألم يروا) أى المعتزلة بابصارهم (ايلامه) تعالى (الأطفال) جمع طفل . وهو من لم يبلغ الحلم (وشبهها) كالدواب والعجزة فانه لانفع لهم فى انزال الأسقام بهم (فحاذر المحالا) أى احذر عقاب الله ـ تعالى ـ النازل بهم على ضلالهم .

المسألة الثالثة عشـــــــر

فعل الصلاح والأصلح للعباد

فعل الصلاح والأصلح للعباد ، من الأُمور الجائزة فى حق الله _ تعالى _ ، كما أنها من مسائل علم التوحيد التى جرى حولها النزاع بين أهل السنة والمعتزله ، حيث انفرد المعتزلة بالقول بها ، حتى كادت أن تكون علما على مذهبهم ، ولذارأينا ناظم الجوهرة يقول : (وقولهم) دون أن يتقدم ذكر (المعتزلة) وهم عائد الضمير لشهرة هذا المذهب عنهم .

والمراد بالصلاح : ما قابل الفساد ، كالايمان فى مقابلـه الكفر .

والمراد بالأصلح : ما قابل الصلاح فى علو المرتبة ، فاعلى الجنة أصلح من أسفلها .

رأى المعتزله :

قالوا : لما كانت أعمال الله _ تعالى _ معللة ، ويقصد منها الى غاية وهى نفع العباد ، فاذا كان هناك أمـــران أحدهما صلاح للعباد والآخر فساد ، وجب على الله _ تعالى أن يفعل الصلاح منهما واذا كان هناك أمران أحدهما صلاح لهم والآخر أصلح منه ، وجب على الله _ تعالى _ أن يفعل الأصلح منهما للعباد دون الصلاح .

واستدلوا على ذلك بقولهم : ان الصلاح حكمة ومصلحة يستحق فاعله المدح ، فيجب على الله — تعالى — فعله بالعباد وترك الصلاح بخل وسفه يستحق تاركه الذم ، فيجب على الله فعله ، لأن منزه عما يستحق به الذم ، واذا كان هذا حكم الصلاح ، فالأصلح أولى وأحق بهذا الحكم .

وبعد أن اتفق المعتزله على وجوب الصلاح والأصلح على الله — تعالى — اختلفوا :

— فذهب البغداديون منهم الى أنه يجب على الله — تعالى — ما هو أصلح لعباده فى الدين والدنيا بمعنى الأوفق فى الحكمة والتدبير .

— وذهب البصريون الى وجوب الأصلح فى الدين فقط بمعنى الأنفع .

رأى أهل السنة :

ذهبوا الى القول : بأن الله — تعالى — لايجب عليه لخلقه شئ من فعل أوترك ، لأنه — سبحانه وتعالى — فاعل بالاختيار ، فلو وجب عليه — تعالى — فعل ، أو وجب عليه ترك لما كان مختارا فيه ، لأن المختار هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ، وأفعاله — تعالى — كلها جائزة بالنظر الى ذاته — تعالى — ، واقعة على وجه الاحسان والتفضل ، أو

على وجه المؤاخذة والعدل ، فلا يجب ولا يستحيل عليه - تعالى - منها شيء عقلا . واستدل أهل الحق على صحة رايهم بادلة اخرى منها :

١ - أن المفهوم الذى يتصوره العقل من لفظ الواجب معنيان .
معنى شرعى وهو : الذى ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل ،
ومعنى عقلى وهو : ما يترتب على تركه محال .

ولايمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له - سبحانه - لأن لحاق الضرر لله - تعالى - محال ، وليس فى ترك الصلاح والأصلح لعباده محال - فوجوبهما على الله - تعالى محال

٢ - أنه - تعالى قادر حكيم له تمام القدرة ، وكمال الارادة ، يتصرف ولامعقب لحكمه ،وتنفذ مشيئته ولاراد لقضائه ، وقد ارتكز فى العقول وثبت عند أرباب النهى : أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء ، فان إيجاب شيء عليه يقتضى أن يكون مقسورا مجبرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقد أبطل أهل السنه أدلة المعتزله بما يلى :

١ - ثبت بالأدلة القاطعة كرم الله - تعالى - ، ولطفه وحكمته وعدله ، فترك الصلاح لعباده ليس بخلا ولاسفها ، وانما هو عدل وحكمه .

- ايجاب الصلاح والأصلح على الله — تعالى — يتنافى مع اختياره ، وقد بين — سبحانه وتعالى — أن ما وقع فى الكون بمشيئته واختياره قال — تعالى : (أن ربك فعال لما يريد)[1] وقوله — تعالى — : (وربك يخلق مايشاء ويختار)[2]

٣ — لو وجب عليه — تعالى — الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر ، وفى الآخرة بالعذاب الأليم المخلد ، لاسيما المبتلى فى الدنيا بالاسقام والمحن والآفات .

٤ — أن مذهبهم ضد ما نشاهده فى الدنيا من فقر وابتلاء بالمحن والأمراض وقد تجتمع هذه الأشياء فى شخص واحد ، وهى بالضرورة ليس فيها صلاح ولا أصلح .

ونعود الى ناظم الجوهرة حيث صور الرد على المعتزلة كما هو مذهب أهل السنة بقوله :

وقولهم ان الصلاح واجب ∴ عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلامه الأطفالا ∴ وشبهها فحاذر المحالا

ومراده من هذا القول :

أن القول بوجوب الصلاح على الله — تعالى — زور وبهتان

---

(١) سورة هود آية : ١٠٧ (٢) سورة القصص آية : ٦٨

لأن الله ـ تعالى ـ لايجب عليه شيء أصلا ، ولو كان الصلاح واجبا ، لما أنزل الله ـ تعالى ـ الآلام وشبهها بالاطفال ، وليحذر كل من اعتقد وجوب الصلاح على الله ـ تعالى ـ نزول عقاب الله الشديد".

تعقيب على هذه المسألة :

نحن نعتقد صحة مذهب أهل السنة ونقول به ، لقوة أدلتهم، وصحة الزاماتهم للمعتزلة ، الا أن الانصاف يقتضينا أن نقول كلمة الحق .

فيجب أن نعرف أن المعتزلة من أقوى الفرق الاسلامية عقلا ، وانضجهم فكرا ، ولهم مواقف مشرفة فى الرد على خصوم الاسلام من فلاسفة ، وأهل الذمة ، ونكون محقين اذا قلنا : ان المعتزلة هم الذين فتحوا باب الاستدلال العقلى على مصراعيه فى الساحة الاسلامية ، وأثروا الفكر الاسلامى بأبحاثهم العقلية ، فكيف نتصور ـ والحال كذلك ـ أن يذهبوا فى هذه المسألة مذهبا يتعارض مع ما هو مشاهد محسوس ، بالطبع لانتصور منهم ذلك .

الصحيح أنهم لم يقصدوا بقولهم : بوجوب الصلاح على الله ، مايتصوره العقل البشرى من هذا الوجوب ، وما فهمه أهل السنة حتى رتبوا على فهمهم تلك الالزامات ، بل قصد المعتزلة بذلك : أن الله ـ تعالى ـ فعل ما فيه الحكمة بالنسبة لعباده ، بمعنى أن كل ما هو واقع بكل عبد هو مصلحة له اقتضتها حكمة الخبير العليم ، سواء كان الواقع خيرا أم شرا . وهذا أمر أجمع المسلمون

عليه ، فلا خلاف بين الفريقين ، الا أننا مع انصافنا للمعتزلة نعيب عليهم استعمال كلمة (الوجوب عليه ـ تعالى ـ) لما فيه من اساءة أدب منهم ، لأن الوجوب يوهم التكليف والالزام ، وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثير بالأغيار ، وكلا هما من أمارات النقص الذى يتنزه الله ـ عنها ـ ، وتنزيه الله ـ تعالى ـ أمر تحرص المعتزله على اثباته .

واذ كان الأمر فى هذه المسألة على هذا النحو ، فليس غريبا أن نرى ـ فيما اطلعنا عليه ـ أن المحققين من المحدثين يذهبون الى أنه ينبغى غض النظر عن هذه المسألة لاختلاف المتكلمين فى تحديد المراد بالصلاح والأصلح الواجب على الله ـ تعالى لكون المتبادر من أدلة الفريقين أنها وارده على غير دعوى محددة ، فهذا صاحب كتاب التحقيق التام فى علم الكلام يقول فى ص ١٤٦ : (لما كان هذا الكلام نقل عنهم مضطربا ، ولم نهتد فيه الى تحقيق ، فقد رأينا تركه مخافة عدم مصادفة الواقع والله يهدينا الى سواء السبيل)

وتعرضنا لهذه المسألة بالبحث جاء بدافع ارتباطنا بمنهج ناظم الجوهرة وشارحها ... ...

والله أعلم

ارادة الخير والشر

قال ناظم الجوهرة :

وجائز عليه خلق الشر الخير   كالاسلام وجهل الكفر

قال الشارح :

ثم رد على المعتزلة أيضا فى قولهم : انه ـ تعالى ـ يمتنع عليه ارادة الشرور والقبائح ، زعموا أنه تعالى أراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه ، لا الكفر وان وقع ، وكذا أراد من الفاسق الطاعة لا الفسق ، حتى أن ما يقع من الخلاف خلاف مراده ـ تعالى . وبنوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين بقوله : (وجائز) عندنا (عليه) ـ تعالى (خلق) أى ارادة ايجاد (الشر) باجرائه على أيدى العباد وهو ما يعبرون عنه بالقبيح ـ وهو ما يكون متعلق عليه الذم فى العاجل . والعقاب فى الآجل (و) ارادة خلق (الخير) وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ، وهذا واقع عندنا برضاه ـ تعالى ـ وبمحبته أى ترك الاعتراض على فاعله ـ والأول بخلافه لنا على فاعله من الاعتراض . قال ـ تعالى ـ (ولا يرضى لعباده الكفر) ، (ان الله لا يأمر بالفحشاء) وكلاهما

عندنا بارادته ـ تعالى ـ . لأن ارادته ـ تعالى ـ متعلقة بكل ممكن كائن ، غير متعلقة بما ليس بكائن . لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) . ويلزم على مذهب المعتزلة : أن أكثر ما يقع فى ملكه ـ تعالى ـ غير مراد ، ومثل الخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش . فمثل للخير بقوله (كالاسلام) أى كارادته ـ تعالى ـ خلق الاسلام فيمن شاء من عباده ومثل للشر بقوله (وجهل الكفر) أى كارادته ـ تعالى ـ خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده ، وتقدم تعريف الجهل ، وانقسامه الى بسيط ومركب ، والكفر ضد الايمان . فهو انكار ما علم مجئ النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ به من الدين بالضرورة ، أو مايستلزمه كالقاء المصحف فى القاذورات .

المسألة الرابعة عشـــــر

ارادة الخير والشر والخلاف فيـــها

الخلاف فى مسألة ارادة الخير والشر ، أى عوم ارادتـــه ـ تعالى ـ للكائنات خيرها وشرها ، مرتبط ارتباطا وثيقا بأمــــور ينبغى علينا توضيحها ، قبل عرض الآراء حول هذه المسألة ، فينبغى أن نوضح : هل هناك تلازم بين الرضا والمحبة من جانب والارادة من جانب آخر ، وهل مفهوم هذه الألفاظ واحد أم مختلف وما المراد بالأمر ـ أيضا ـ وهل يلزم من وجود الأمر وجود الارادة أو الرضا والمحبة أم لا ؟

وهل يستقل العقل بادراك الحسن فى الفعل فيحكم بأنه حسن أولا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه او قبحه ؟

أما الشق الأول :

فالمعتزلة لم يفرقوا بين هذه الألفاظ ومفهومها ، وذهبوا الى القول بأن الرضا والمحبة شئ واحد ، ومفهومهما هو مفهوم الارادة فاذا قيل : أراد الله كذا فهو كما لو قيل : رضى الله ـ تعالى ـ عن كذا وأحبه ، كما أن الأمر يتفق مع مفهوم هـــذه الألفاظ فالكل بمعنى واحد ، وكلها أمور متلازمة .

وأهل السنة :

فرقوا بين هذه المفهومات ، لكون الارادة : صفة قديمة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، والرضا : هو قبول الفعل وترك الاعتراض ، والأمر : هو الطلب القائم بالنفس أو اللفظ الدال عليه ، فالأمر غير الرضا والمحبة ، وكلاهما غير الارادة وقرروا :

أنه لايلزم من ارادة الشيء حبه أو الرضابه ، كما لا يلزم من حب الشيء أو الرضابه ارادته ، فقد يريد الانسان شيئا ولايحبه ، وقد يحب الانسان شيئا ولا يريده .

كما أنه لايلزم من الأمر بالشيء ارادة وقوعه ، لكون الارادة غير الأمر ويتفرع عن ذلك :

١ ـ أن الأمر والارادة قد يجتمعان معا : فا يمان أبى بكر وسائر المؤمنين ، قد أمر الله ـ تعالى ـ به وأراده ، أى خصص وجوده فى وقت معين .

٢ ـ وقد يرتفعان معا .. .. كالكفر من المؤمن ، فالله ـ تعالى ـ لا يأمربه ، ولم يرده .

٣ ـ وقد يوجد أحدهما دون الآخر :

ـ فيوجد الأمر دون الارادة ، كا يمان الكفار ، حيث أمر

الله ـ تعالى ـ بالايمان ، ولم يرده منهم .

ـ وتوجد الارادة بدون الأمر ككفر سائر الكفار ، فقد أراد الله ـ تعالى ـ منهم الكفر ، ولم يأمر به .

أما الحسن والقبح فى الأفعال :

فالمعتزلة : بعد أن اصطلحوا على اطلاق القبيح على الشر والحسن على الخير ، ذهبوا الى القول بأن أفعال العباد الاختيارية تتصف بالحسن والقبح قبل ورود الشرع ، لأن اتصافها بأحد الأمرين راجع الى الأفعال ذاتها أو لأوصاف فيها أو لوجوه واعتبارات .

والعقل قد يستقل بادراك الحسن كادراك حسن الصدق وقبح الكذب ، وقد لا يستقل بادراكه مثل حسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم يوم عيد الفطر ، والشرع وظيفته تأكيد ما يستقل العقل بادراكه ، والكشف عما لايستقل العقل بادراكه .

أما أهل السنة فقالوا :

أن الحسن : هو ما حسنه الشرع وأمر به ، والقبح هو ما قبحه الشرع ونهى عنه ، وليس للعقل دخل فى هذا ، بمعنى أن أفعال العباد الاختيارية لاتتصف بحسن و لاقبح قبل ورود الشرع .

وبتوضح هذه الأمور نعود الى المسألة التى نحن بصدد الحديث عنها ، وهى ارادة الخير والشر .. والتى تنحصر فى الاجابة عن سؤال مفاده : هل يريد الله ـ تعالى الشرور أم لا ؟

والنزاع فيها بين أهل السنة من جانب والمعتزلة من جانب آخر ، واليك رأى الفريقتين :

رأى أهل السنة :

ذهبوا الى أن كل كائن تحقق فى الوجود فهو بارادة الله ـ تعالى ـ كان هذا الكائن خيرا أو شرا ، فلا يخرج شئ من الوجود الممكن عن ارادته ، وما لم يتحقق فى الوجود فهو غير مراد لله ـ تعالى ـ سواء كان خيرا أو شرا لعدم تعلق ارادته ـ سبحانه ـ بما ليس موجودا ، واستدلوا على صحة مذهبهم بما يلى :

١ ـ اجماع الأمه على بقاء قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) مطلقا بدون تقييد ، فيشمل فعل الله ـ تعالى ـ وفعل العبد

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) (١)

---

(١) سورة الأنعام أيه : ١٢٥

فهذه آية صريحة فى أن الاضلال بارادة الله - تعالى - .

٣ - قام الدليل على أن جميع الكائنات بخلق الله - تعالى - وبايجاده واختياره ، ويلزم من خلق الكائنات بالاختيار أن يكون مريدا لها ، قال - تعالى : (فعال لما يريد) (١)

رأى المعتزلة :

ان الله - تعالى - لايريد الشرور سواء وقعت أولم تقع ، وان وقعت فهى بارادة العبد فقط ، ويريد الله الخير أى يحبه سواء وقع فى الكون أو لم يقع ، فيريد الايمان من الكافر مع أنه لايقع منه ، ولايريد الكفر وان وقع . فلا تلازم عندهم بين ارادة الله - تعالى ووقوع الفعل من العبد ، ولا بين عدم ارادة الله تعالى - للفعل وعدم وقوعه . وهذا خلاف ماذهب اليه أهل السنة ، لأنهم يقولون بالتلازم بين الفعل وارادة الله - تعالى - وبين عدم الوقوع ، وعدم الارادة .

واستدل المعتزله على صحة رأيهم بالعقل والنقل :

أما الأدله العقلية فبقولهم :

١ - الكفر غير مأمور به ، وكل ماليس مأمورا به ليس مرادا . ينتج الكفر ليس مرادا .

---

(١) سورة هود آية : ١٠٧

المقدمه الأولى (الكفر غير مأموريه) مسلمة لأن هذا أمر متفق عليه من الجميع ودليل المقدمه الثانيه (كل ما ليس مأمورا به ليس مرادا) أن الأمر والارادة بمعنى واحد .

٢ — لوكان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره مطيعا ، لكن التالي باطل لأن الكافر عاصى بالاجماع ، فالكفر غير مراد ، ومثله جميع الشرور والقبائح .

٣ — ارادة الشر شر ، وارادة القبيح قبح ، والله منزه عن الشرور والقبائح .

٤ — العقاب على ما أراده الله — تعالى ظلم — بمعنى أن الله — تعالى — اذا أراد المعصية من انسان مثلا وعاقبه عليها يكون ذلك ظلما ، والله — تعالى — منزه عن الظلم ، والمعاصى والشرور غير مرادة لله — تعالى — .

أما أدلة المعتزلة النقليه فكان عمادها :

١ — قول الله — تعالى — : (وما الله يريد ظلما للعباد)(١)

وقوله — تعالى — : (وما الله يريد ظلما للعالمين)(٢)

فهذه النصوص تدل على أن الله لايريد شيئا من الشر مطلقا .

لأنه — تعالى — نفى عن نفسه ارادة أى نوع من الظلم ، خاصة وقد جاءت كلمة (ظلم) نكره فى سياق النفى .

فأفادت العموم .

(١) سورة غافر أية : ٣١
(٢) سورة آل عمران أية : ١٠٨

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ : (قل ان الله لا يأمر بالفحشاء)(١)

ووجه الاستشهاد بهذه الآية : هو أن نفى عن نفسه أن يأمر العباد بالفحشاء ، والأمر والارادة بمعنى واحد ، فنفى الأمر يستلزم حتما نفى الارادة .

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ : (ولا يرضى لعباده الكفر)(٢) فقد أفادت هذه الآية أن الله لايرضى الكفر لعباده ، والرضا هو الارادة ، فنفى الرضا نفى للارادة .

تبين لك من أدلة الفريقين أنهما اتفقا على أن الخير مراد لله ـ تعالى ـ والخلاف بينهما فى الشر ، أهل السنه ذهبوا الى أن الشر مراد لله أيضا ، والمعتزلة قالوا : ان الشر مراد للعبد . هذا من ناحية :

كما تبين لك أن الخلاف بين الفريقين مرجعه الى الخلاف بينهما فى فهم معنى الارادة من الله ـ تعالى ـ :

فبينما يرى المعتزلة : أن إرادة الله هى موافقة أمره ، فكل ما أمر به فهو مراد له ، وكل ما نهى عنه فهو غير مراد له ، وتطبيقا لمبدأهم هذا أولفهمهم قالوا : بما أنه من المتفق عليه ان الله لايأمر الابما هوخير ، فيجب أن يكون من المتفق عليه اذاً ألا يريد الشر مطلقا .

---

(١) سورة الاعراف أية : ٢٨
(٢) سورة الزمر أية : ٧

لكن الأمر ليس كذلك لدى أهل السنة . لأنهم يرون أن ارادة الله توافق علمه ، فكل ما علمه أزلا أنه سيكون فهومراد لـــه ـ تعالى ـ ، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له ... والنتيجـه المنطقية لهذا الفهم هى : أن كل ما يقع فى هذا العالم مـــن خير أو شر فهو مقدر من الله ـ تعالى ومعلوم له أزلا ، وعلـى ضوء هذا الفهم يكون الشر مرادا لله أيضا كالخير .

فموضوع النزاع الثانى فى هذه المسألة أو بعبارة أخرى محـــل البحث هو : هل الارادة متصلة بالأمر ولازمة له كما يرى المعتزله . أم أنها متصلة بالعلم كما هو مذهب أهل السنة .

والرأى الذى نرجحه هو رأى أهل السنة لأن الارادة شئ ، والأمر شئ أخر ، ولورجعت الى أدلة المعتزلة النقلية وجدتـــهـا مبنية على ان الارادة والأمر والرضا والمحبة أمور متلازمة أو بمعـــنى واحد ،وقد تبين لك أن الحق خلاف ذلك .

أما أدلتهم العقلية فدليلهم الأول والثانى مبنى على أن الأمر والارادة شئ واحد وقد ثبت لك اختلافهما ، وقولهم أن ارادةالشر قبح فمردود لأن الله لا يقبح منه شئ.غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ، وقولهم أن العقاب ظلم ، رده الأشاعرة : أن هـذا لا يعد ظلما ، لأن ذلك تصرف منه سبحانه فى خالص ملكـــه فضلا عن أنه تعالى لايسأل يفعل ، والله أعلم .

الايمان بالقضاء والقدر

قال ناظم الجوهرة :

وواجب ايماننا بالقدر ⁂ وبالقضاء كما أتى فى الخبر

قال الشارح :

(وواجب) شرعا علينا معاشر المكلفين (ايماننا) أى تصديقنا (بالقدر) أى بتقدير الله ـ سبحانه ـ الأمور واحاطته بها علما ، وهو عند الأشاعرة : ايجاد الله ـ تعالى ـ الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبق ما سبق العلم . وعند الماتريدية تحديده ـ تعالى ـ أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد به من حسن وقبيح ونفع وضرر وما يحو به من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران ، والظاهر أنه اختلاف عبارة ، فهما راجعان الى قول بعضهم المراد من القدر : أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل ايجادها ثم أوجد ما سبق علمه أن يوجده ، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وارادته .

(وبالقضاء) أى وبقضاء الله تعالى . وهو لغة الحكم . وعرفه الماتريدية بأنه الفعل مع زيادة احكام ، والايمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما . والمقصود : بيان وجوب اعتقاد

عموم ارادة الله ـ تعالى ـ وقدرته وعلمه لما مر من أن الكل بخلقه ـ تعالى ـ . وهو يستدعى العلم والقدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار ، والرد على المعتزلة لأنهم هم القدرية ، وهم قدريتان أولى وهى تنكر سبق علمه ـ تعالى ـ بالاشياء قبل وجودها ، وتزعم أن الله ـ تعالى ـ لم يقدر الأمور أزلا ، ولم يتقدم علمه ـ تعالى ـ بها . وانما ما جاء به العلم ، وهؤلاء انقرضوا قبل ظهور الشافعى ـ رضى الله عنه تعالى ـ وقدرية ثانية وهم مطبقون على أن أفعال العبّاد مقدورة لهم ، وواقعة منهم على جهة الاستقلال بواسطة الأقدار والتمكين ، وهو مع كونه مذهبا باطلا أخف من المذهب الأول ، والزام الشافعى اياهم بقوله : ان سلم القدرية العلم خصموا اذ يقال لهم : أتجوزون أن يقع فى الوجود خلاف ما تضمنه العلم ، فان منعوا وفقوا ، وان جازوا لزمهم نسبة الجهل اليه ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ خاص بالأولى ومراد الناظم الرد عليهم فقط لئلا يتكرر مع قوله السابق (فخالق لعبده وما عمل) والأدلة النقلية من الكتاب والسنه والاجماع الصحابة وغيرهم متضافرة على اثبات قدرته سبحانه وتعالى . واشار بقوله : (كما أتى فى الخبر) الى أن دليل ذلك سمعى .

المسألة الخامسة عشر

القضاء والقدر وحكم الايمان بهما

من ضمن الأمور التى يجب على المكلفين الايمان بها شرعا ، الايمان بالقضاء والقدر ، بمعنى أن نعتقد أن كل شئ بقضاء الله وقدره ، لأن الايمان بهما عبارة عن التصديق بعلم الله ، وارادته ،وقدرته ، والايمان بهذه الصفات واجب .

والمتكلمون جميعهم متفقون على وجوب الايمان بالقضاء والقدر لكونه ركنا من أركان الايمان ودليل ذلك :

_ قول رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ : (لايؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة أشياء ، يشهد أن اله الا الله ، وأنى رسول الله بعثنى بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ،ويؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره) .

_ وقوله _ صلى الله عليه وسلم _ حين سأله جبريل _ عليه السلام _ : عن الايمان والاسلام والاحسان ، فقال _ عليه الصلاة والسلام _ : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وتؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره)

والخلاف بين أهل السنة فى تحديد معنى القضاء والقدر على النحو التالى :

رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة الى أن القدر معناه :

ايجاد الله - تعالى للأشياء على قدر مخصوص ، وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبقا لما سبق العلم بها .

فالقدر عندهم عبارة عن الايجاد (وهو تعلق القدرة التنجيزى بالأشياء على حسب علمه وارادته من غير زيادة ولانقصان) وعلى هذا فهو من صفات الأفعال فيكون حادثا .

وقالوا فى القضاء : هو ارادة الله الاشياء فى الأزل على ما هى عليه فيما لايزال .

وما دام هو ارادة الله ... فالقضاء اذا من صفات الذات عند الأشاعرة ، وصفات الذات قديمة ، فالقضاء عندهم قديم .

رأى الماتريديه :

قالوا القدر هو : تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن ، وقبح ، ونفع وضر وما الى ذلك . أى أن الله - تعالى - علم أزلا صفات المخلوقات .

فالقدر عندهم راجع لنفس الارادة أو العلم ، لأن كلمة (تحديد) فى تعريفهم للقدر تحتمل التحديد بالعلم أو بالارادة

وكلتا الصفتين من صفات الذات . فالقدر اذا قديم عند الماتريدية

أما القضاء فقالوا هو : ايجاد الأشياء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو صفة فعل عند الماتريدية .. وصفات الأفعال حادثة فالقضاء عندهم حادث .

مما سبق يتبين لك أن القدر عند الأشاعرة حادث ، والقضاء قديم والحال على عكس ذلك عند الماتريدية .

واذا علمنا أن الغرض هو وجوب الايمان بهما ، وهذا أمر متحقق عند الجميع وفى اعتقادهم . لذا رأينا الشيخ (عبد السلام اللقانى) يقول فى شرحه لجوهرة التوحيد : ان الخلاف بينهما فى العبارة فقط أى أنه خلاف لفظى ، ولكن كيف يكون الخلاف لفظى والقدر عند الماتريدية قديم وعند الأشاعرة حادث ، والقضاء على عكس ذلك ، فالخلاف حقيقى ، ونحن نرى أن رأى الماتريدية أحق بالقبول ، لأن القضاء عبارة عن الفعل مع الاتقان ، أما القدر فله معان ثلاثة أحدها : العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع أحوالها التى تكون عليها ، وهذا ما ذهب اليه أكثر المتكلمين ومنهم الماتريدية بصفة خاصة .

ولنرجع الى قول ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يرد على القدرية ويصور رأى أهل السنة بقوله :

وواجب ايماننا بالقدر .:. وبالقضاء كما أتى الخبر

ومراده أن يقول : وايماننا بالقدر والقضاء واجب يكفر منكرهما ، لماورد فى الخبر وهو الحديث الدال على أنه لاايمان لمن لايؤمن بالقضاء والقدر وهذه اشارة للدليل السمعى

واذا علمت أن مرجع القضاء والقدر الى صفات الله تعالى من علم وقدرة وارادة ، وهذه الصفات ثابتة بالدليل العقلى أيضا ، فدليلها دليل على اثبات وجوب الايمان بالقضاء والقدر . وعلى هذا فالقضاء والقدر ثابت بالدليل السمعى ، والدليل العقلى فتنبه .

قلنا أن الناظم صور رأى أهل السنة ورد ينظمه على القدرية فمن هم القدرية المقصودون بالرد ؟

نقول :

القدرية نوعان :

القدرية الأولى : وهى التى تزعم أن الله - تعالى - لم يقدر الأمور أزلا ، وتقول : ان الأمر أنف . أى يستأنفه الله علما حال وقوعه ، على معنى أن الله - تعالى - لايعلم بالشىء الا بعد وقوعه ، ولقبوا بالقدرية لخوضهم فى القدر ، حيث بالغوا فيه .

القدرية الثانية : هم الذين يسندون أفعال العباد الى قدرهم ، ويقولون : ان العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ، وهم المعتزلة .

والفرقه الأولى هى المقصودة برد الناظم فى هذه المسألة ، لأنها تنكر سبق علم الله ـ تعالى ـ بالأشياء قبل وقوعها ، فهم كفار قطعا .

أما المعتزلة فان اسندوا أفعال العباد الى قدرهم فانهم مجمعون على أنه ـ تعالى ـ عالم بأفعال العباد قبل وقوعها وما خالفوا فيه أهل السنه سبق أن رد عليهم الناظم بقوله :
(فخالق لعبده وما عمل)

مما سبق يتضح لك وجوب الايمان بالقضاء والقدر ، والايمان بهما يستلزم الرضا بهما ، فيجب الرضا بالقضاء والقدر .

فلقائل أن يقول :

اذا كان الله ـ تعالى ـ قد قضى بالكفر والمعصية وقدرهما على الشخص ، فانه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصى ، مع أن الرضا بالكفر وبالمعاصى معصية : ألايعد هذا تعارضا .

وللاجابة عن ذلك نقول :

ان الكفر والمعاصي لها جهتان : جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله ـ تعالى ـ وجهة كونهما مكتسبين للعبد باختياره فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية فلا تعارض .

تفريعات على وجوب الايمان بالقضاء والقدر

١ ـ الايمان بالقضاء والقدر لاينا فى الأخذ بالأسباب ، كما لاتينا فى مع التكليف ، لأن الايمان بهما كما قلنا عبارة عن التصديق بأن جميع ما أوجده الله ـ تعالى ـ جاء فى غاية من الاتقان ، وأن الله ـ تعالى ـ علم أزلا ما تكون عليه المخلوقات فيما لايزال .

ليس فى هذا أى تناف مع الأخذ بالأسباب ومع التكليف .

٢ ـ الايمان بالقضاء والقدر لايجوز للمرء الاحتجاج بهما قبل الوقوع فى المعصية ، توصلا اليها ، كأن يقول شخص : قدر الله على الزنا مثلا ، وغرضه بذلك التوصل الى الوقوع فيه وارتكابه ، فقد روى عن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ أنه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول :

(مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم والأرض التى أقلتكم ، فكما لاتستطيعون الخروج من السماء والأرض ،

كذلك لاتستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لاتحملكم السماء والأرض على الذنوب ، كذلك لايحملكم علم الله) .

- كما لايجوز الاحتجاج به بعد الوقوع فى المعصية تخلصا من الحد أونحوه ، بأن وقع شخص فى الزنا مثلا وقال : قدر الله على ذلك ، وغرضه التخلص من الحد ، فقد أتى عمر - رضى الله عنه - بسارق ، فقال له : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله على ، فأمر به ، فقطعت يده ، وضرب أسواطا ، فقيل له فى ذلك فقال : القطع للسرقة ، والجلد للكذب على الله .

- أما الاحتجاج بالقدر بعد الوقوع لدفع اللوم فقط ، فلا بأس به ففى الحديث الصحيح عن أبى هريرة عن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال : (احتج آدم وموسى ، فقال له موسى : ياآدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة ، فقال له آدم : ياموسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك بيده ، أتلومنى على أمر قدّر الله علىّ قبل أن يخلقنى بأربعين سنة ، فحج آدم موسى ، فحج آدم موسى ثلاثا)[1]. أى غلبه بالحجة .

والله أعلم

---

(١) صحيح البخارى انظر باب فى القدر وكتاب التوحيد .

فى رؤية الله — تعالى

قال ناظم الجوهره :

ومنه أن ينظر بالأبصار ∴ لكن بلا كيف ولاا نحصار
للمؤمنين اذ بجائز علقت ∴ وللمختار دنيا ثبتت

قال الشارح :

ثم شرع فى بيان بعض ماوقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد فقال (ومنه) أى من بعض جزئيات الجائز عقلا عليه تعالى بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع ولا بوجوب (أن ينظر) أى الله تعالى (بالأبصار) جمع بصر بمعنى المحل الذى يخلق الله — تعالى — فيه الأبصار عادة عند وجود شرطه أو القوة المخلوقه لله — تعالى — كذلك ما لم يرده برهان عن ذلك يعنى أن أهل السنة ذهبوا الى أنه — تعالى — يجوز أن يرى • والمؤمنون فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان • اذا الرؤية على مذهب أهل الحق : قوة يجعلها الله تعالى — فى خلقه لايشترط فيها اتصال الأشعة ولامقابلة المرئى ولاغير ذلك • ولكن جرت العادة فى رؤية بعضنا بعضا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لاعلى سبيل الاشتراط • فاذا كانت الرؤية جائزة لامكانها بدليل السمع المشار اليه بقوله اذ بجائز علقت • ولايلزم من رؤيته — تعالى — اثبات جهة-تعالى الله- عن ذلك علوا كبيرا • بل يراه المؤمنون لا فى جهة كما يعلمون

أنه لافى جهة • وخالف فى ذلك جميع الفرق ، فأحالها المعتزلة بناء على أنها لاتتعلق عقلا الابما هو فى جهة ومكان ومسافة مخصوصة متمسكين بشبه عقلية اقواها شبهة المقابلة وتقريرها انه تعالى لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز وهو محال ، ولكان اما جوهرا أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهر أوبالتبعية عرض ، ولكان المرئى اما كله فيكون محدودا متناهيا محصورا واما بعضه فيكون متبعضا متجزئا الى غير ذلك • وهذه الشبهة أشار الى جوابها بقوله (لكن) النظر الحاصل بحاسة البصر للرائين (بلا كيف) أى تكيف للمرئى من مقابلة وجهة ومسافة مخصوصة واحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ، فأن الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأى شئ شاء ، فالمراد بالمخالفة فى الكيف وجوب خلورؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الأجسام والأعراض ، وتمسكوا أيضا بشبه سمعية أقواها قوله — تعالى — : (لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) وتقرير التمسك به الذى تعرض لجوابه أن نفى ادراكه — تعالى — بالبصر وارد مورد التمدح به مدرج فى أثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله — تعالى — محال • وهذا الوجه يدل على نفى الجواز ، وأشار الى جواب هذه بقوله (ولا انحصار) يعنى أننا نقول انه تعالى يرى بمعنى أنه ينكشف للأبصار انكشافاً تاماً عند الرائى بلااحاطة ولاانحصار له عنده لاستحالة الحدود والنهايات

والوقوف على حقيقة كما هو محمل النفي في الآية الشريفة • وبيانه أنا لانسلم أن الادراك بالبصر فى الآية الكريمة هو مطلق الرؤية بل هو رؤية مخصوصة وهى التى تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى فالادراك المنفى فى الآية أخص من الرؤية ملزوم لها بمنزلة الاحاطة للعلم • فلا يلزم من نفى الادراك على هذا نفى الرؤية ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وعلق بقوله أن ينظر (للمؤمنين) لتضمنه معنى الانكشاف أى انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافا تاما لكل فرد ممن مات محكوما باتصافه بالايمان والتصديق الشرعى سواء كلف به بالفعل أو كان صالحا للتكليف به فيخرج به الكفار والمنافقون فلا يرونه — تعالى — لقوله — تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولأنهم ليسوا من اهل الاكرام والتشريف وقيل انهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يحجبون عنه فتكون الحجبة حسرة عليهم • وجعل النووى محل الخلاف فى المنافق • وأما الكافر غيره فلا يراه اتفاقا كما يراه سائر الحيوانات غير العقلاء • ويدخل الملائكة ومؤمنو الجنة والأمم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة لأنه ايمان صحيح اذ هو فى حكم ما جاء به الرسول فى الجملة بناء على أن رجال غير هذه الأمة يرونه فى الجنة وهى محل الرؤية من غير خلاف • وأما رؤيته فى عرصات القيامة ففى السنة ما تخص وقوعها للمؤمنين وفيها وهو الصحيح والمعول فى اثبات الرؤية عند أهل السنة انما هو الدليل السمعى وذلك

الكتاب والسنة والاجماع ٠

أما الكتاب فآيات كثيرة منها ما أشار اليه بقوله : (اذ بجائز علقت) أى حكمنا بجواز الرؤية وامكانها عقلا لأن الله ـ تعالى ـ علقها بوجود أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأله موسى ـ عليه السلام ـ رب أرنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى ـ وتقرير الدلالة منه أنه أشارة الى قياس حذفت كبراه للعلم بها ترتيبه الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له وهو أمر ممكن فى نفسه ضرورة ، وكل ما علق على الممكن لايكون الا ممكنا لأن معنى التعليق الاخبار بأن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه ، والمحال لايقع على شىء من التقادير ، فلو لم تكن الرؤية ممكنه لزم الخلف فى خبره ـ تعالى ـ وهو محال ٠ ولو كانت ممتنعة فى الدنيا لما سألها موسى ـ عليه السلام ـ ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشىء من أحكام الألوهية ، وخصوصا بما يجب له ـ تعالى ـ وما يستحيل ٠ ومنها قوله ـ تعالى ـ (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال مالك بن أنس ـ رضى الله تعالى عنه ـ لما حجب اعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأووه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيام لم يعير الكفار بالحجاب فقال : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الشافعى ـ رضى الله عنه ـ لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى المعاد لما عبده فى دار

الدنيا وقال محمد بن الفضل كما حجبهم فى الدنيا عن نور توحيده حجبهم فى الأخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث : انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وأما الاجماع فهو أن الصحابه رضى الله — تعالى — عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة ، وأن الآيات والاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل . ولهذه الأدلة السمعية أطبق أهل السنة على أن رؤية الله — سبحانه وتعالى — جائزة عقلا واجبة سمعا .

وبيان الدليل العقلى على جوازها بطريق الاختصار أن البارى سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالبارى عز وجل يصح أن يرى .

(هذا) كما علمت ورؤيته سبحانه (للمختار) وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى عليه الصلاة والسلام فى (الدنيا) من الدنو لسبقها للآخرة أو لدنوها من الزوال وحقيقتها ما على الأرض من الهواء والجو مما قبل الآخرة ، ومراده الاشارة الى وجه أخص من جواز الوقوع وبيانه أن معنى (ثبتت) أى حصلت ووقعت لنبينا صلى الله عليه وسلم فى الدنيا ليلة الاسراء . والوقوع يستلزم الامكان بخلاف العكس . والراجح عند اكثر العلماء أنه صلى الله عليه رأى ربه سبحانه وتعالى بعينى رأسه لحديث ابن عباس وغيره وهذا

الا يؤخذ الا بالسماع منه صلى الله عليه وسلم فلا ينبغى أن يتشكك فيه لما نفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن عباس عليها لأنه مثبت حتى قال معمر ابن راشد ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس ، أما حديث واعلموا انكم لن تروا ربكم حتى تموتوا فانه وان أفاد أن الرؤية فى الدنيا وان جازت عقلا فقد امتنعت سمعا لكن من أثبتها للنبى صلى الله عليه وسلم ، له أن يقول أن المتكلم لا يدخل فى عموم كلامه ، ولم تثبت فى الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم على ما فى ذلك من الخلاف ومن ادعاها غيره فى الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ ، وذهب الكواشى والمهدى الى تكفيره ولانزاع فى وقوعها مناما وصحتها فان الشيطان لا يتمثل به تعالى كالانبياء عليهم الصلاة والسلام .
واختلف فى وقوعها للأولياء على قولين : للاشعرى ارجحها المتع .

المسألة السادسة عشر

حكم رؤية الله - تعالى -
ومذاهب المتكلمين وأدلتهم

رؤية الله - تعالى - من المسائل الهامة التى دار حولها النزاع بين المتكلمين ، فأجازها أهل السنة ، ومنعها المعتزلة .

تحرير محل النزاع

حاصل هذه المسألة أن علماء الكلام اتفقوا على أن كلا من الرؤية والعلم متغايران ، فاذا حصل ادراك لأمر ما بما يميزه عن غيره ، تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى علما .

واذا حصل ابصار لذلك المدرك بعد الانكشاف الأول ، حصل عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علما ، وهذا النوع يسمى رؤية . فالرؤية اذا هى انكشاف المرئى انكشافا تاما بحاسة البصر وهى مغايرة العلم .

كما اتفق المتكلمون أيضا على أن رؤية بعضنا لبعض لا تتحقق الا بشروط منها المقابلة وكون المرئى فى جهة ومكان ، وبواسطة شعاع خارج من العين متصل بالمرئى ، أو ارتسام صورة المرئى فى حدقة العين وغير ذلك من الشروط .

واختلفوا بعد ذلك فى أن الرؤية المغايرة للعلم . هل يصح

أن تقع لذات البارى بدون تحقق شروطها من مقابلة وجهة ، ولوازم الرؤية فى الشاهد ؟

فقال أهل السنة : نعم ، لأن هذه الشروط عادية يجوز تخلفها فتجوز رؤية الله - تعالى - .

وقال المعتزلة : لا . لأن هذه الشروط عقلية لايجوز تخلفها فيستحيل رؤيتة تعالى - لما يلزم من رؤتيه من أمور مستحيلة فى حقة فصار جواز الرؤية وعدم جواز ذلك . هو محل النزاع بين الفريقين .

أراء الفريقين تفصيلا وأدلتهم

مذهب أهل السنة :

أجمع أهل السنة على أن رؤية البارى - سبحانه وتعالى - جائزة عقلا دنيا وأخرى ، وواجبة شرعا فى الآخرة ، على الوجه الذى يليق به - جل وعلا - أى من غير كيفيه من كيفيات الحوادث من مقابلة وجهة وغير ذلك .

ويرى أهل السنة أن الرؤية وان جازت عقلا فى الدنيا ، فانها لم تقع فى الدنيا الا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

ولقد صور ناظم الجوهرة رأى أهل السنة بقوله :

ومنه أن ينظر بالأبصار ∴ لكن بلا كيف ولاانحصار
للمؤمنين اذ بجائز علقت ∴ هذا وللمختار دنيا ثبتت

أدلة أهل السنة :

استدل أهل السنة على صحة مذهبهم بالدليل السمعى والدليل العقلى .

أما الأدلة السمعية : فكان عمادها الكتاب والسنة والاجماع :

فمن الكتاب :

١ ـ قوله ـ تعالى ـ : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)(١)
فان هاتين الآيتين صريحتان فى أنه سيكون من نعمة المؤمنين وحسن ثوابهم أن يروا الله على كيفية لا يعلمها الا الله وحده وقد حمل المعتزله النظر فى الآية على الانتظار . و (الى) فى الآية الثانيه اسم بمعنى النعمة وليست حرف جر . فتكون الآية عندهم معناها : أن المؤمنين ينتظرون جزاء الله عما أسلفوا من عمل طيب ، وعدهم الله حسن الثواب من أجلسه

---

(١) سورة القيامه : آية ٢٢ : ٢٣

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)(١)
فالحسنى هى الجنة والزيادة هى النظر لوجهه الكريم ، كما
قاله جمهور المفسرين .

٣ ـ وقوله ـ تعالى ـ : (على الأرائك ينظرون) (٢)

ومن السنة : استدلوا بجملة أحاديث صحيحة رواها البخارى فى
هذا المعنى منها :

١ ـ ما روى عن جرير قال : كنا جلوسا عند النبى ـ صلى الله
عليه وسلم ـ اذ نظر الى القمر ليلة البدر (قال انكم
سترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لاتضامون فى رؤيته)(٣)

والمقصود من التشبيه : تشبيه الرؤية بالرؤية فى الوضوح وعدم
الشك والخفاء . لاتضامون : أى لاتزدحمون فى رؤيته .

٢ ـ ما روى عن أبى هريرة ـ رضى الله تعالى عنه ـ أن الناس
قالوا : يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله
ـ صلى الله عليه وسلم ـ : هل تضارون فى القمر ليلة
البدر ؟ قالوا : لايارسول الله ؟ قال : هل تضارون فى
الشمس ليس دونها

---

(١) سورة يونس أيه : ٢٦
(٢) سورة المطففين : أية : ٢٣
(٣) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

سحاب ؟ قالوا : لايارسول الله . قال : فانكم ترونه كذلك) (١)

أما الاجماع :

فهو أن الصحابة — رضى الله عنهم — كانوا مجمعين على جواز وقوع الرؤية فى الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل ولذا :

١ — قال الامام مالك . رضى الله عنه — : (لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأووه . ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب . قال تعالى : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (٢)

٢ — قال الامام الشافعى — رضى الله عنه — (لما حجب قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا . ثم قال : أما والله لولم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى الميعاد لما عبده فى الدنيا)

وغير هذا وذاك يجعل أهل السنة يذهبون الى أنه من الواضح تماما : أن المؤمنين سينعمون برؤية الله — تعالى —

أما الأدلة العقلية : فقد استدل أهل السنه بما يلى :

١ — ان الله سبحانه موجود . كل موجود يجوز أن يرى . فالله سبحانه وتعالى يجوز أن يرى .

---

(١) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد
(٢) سورة المطففين آية : ١٥

٢ ـ حكمنا بجواز الرؤية عقلا لأن الله علقها على أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأل موسى ربه قائلا (رب أرنى انظر اليك قال : لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى)[1] والاستدلال بهذه الآية من جهتين :

الأولى : طلب موسى للرؤية

الثانيه : تعليق الرؤية على استقرار الجبل

أما الجهة الأولى :

فان الرؤية لولم تكن جائزة لما طلبها موسى ـ عليه السلام ـ فانها لو كانت ممتنعة ومستحيلة ، ماطلبها ـ عليه السلام ـ لأنه اما أن يكون عالما بامتناعها أو جاهلا .

فان كان عالما فطلبها . فذلك عبث . وأن كان جاهلا لم يصلح للنبوة لجهله أصل من أصول التوحيد والغرض أنه بنى ورسول يعرف ما يجوز وما لايجوز فى حق الله ـ تعالى ـ .

وكل من العبث والجهل لايجوزنسبته للانبياء ، فطلبه للرؤية دليل على كونها جائزة .

أما الجهة الثانية :

وهى تعليق الرؤية على استقرار الجبل .. فدلالتها أن نقول

---

(١) سورة الأعراف أية : ١٤٣

ان الرؤية علقت على أمر جائز ، وكل ما علق على الجائز جائز فالرؤية جائزة .

أما أن المعلق على الجائز جائز فواضح ، وأما أن المعلق عليه وهو استقرار الجبل جائز ، فلانه فى ذاته ممكن وجائز حيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ، والمراد باستقرار الجبل عدم تحركه

واعلم أن هنا مقامين : أحدهما فى جواز الرؤية ، وثانيهما : فى وقوعها ، وقد قامت الأدلة على جوازها ، فكل دليل على الجواز فهو دليل على الوقوع ، الا أنه ينبغى عدة أمور هى :

١ ـ محل الرؤية .
٢ ـ كيف سيرى المؤمنون ربهم .
٣ ـ حكم من ادعى وقوع الرؤية فى الدنيا .

محل الرؤية :

محل الرؤية الجنة بلا خلاف ، فيرى المؤمنون ربهم سبحانه ـ وتعالى ـ ، أما فى عرصات القيامة كالموقف ، فالصحيح وقوعها أيضا لأنه قد ورد فى السنة ما يقتضى وقوعها لهم .

والمؤمنون يشمل مؤمنى الأمم السابقة ، وأهل الفترة على القول بنجاتهم ، ومؤمنى الجن حيث يحصل لهم الرؤية فى الموقف مع سائر المؤمنين قطعا .

ـ أما الملائكة : ففى رؤيتهم لله ـ تعالى ـ خلاف ، فقال السيوطى : أن عموم المؤمنين يشمل الملائكة وهو الأقوى . وقيل لا رؤية للملائكة أصلا . وقيل ان جبريل يراه تعالى دون سائر الملائكة .

ـ أما الكفار والمنافقون :

فلا يرونه ـ تعالى ـ على الراجح لقوله ـ تعالى ـ : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (١) ولأنهم ليسوا من أهل الاكرام والتشريف .

وقيل انهم يرونه ثم يحجبون . حتى تكون الحجبة حسرة عليهم .

كيف سيرى المؤمنون ربهم :

ـ ذهب البعض الى أن الرؤية ستكون بأحداق العيون فقط .

ـ والبعض رأى أنها ستكون بجميع الوجوه لظاهر قوله ـ تعالى ـ (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) (٢)

ـ وبعضهم رأى أنها ستكون بكل جزء من أجزاء البدن

حكم من ادعى رؤية الله ـ تعالى ـ فى الدنيا :

الرؤية وان جازت فى الدنيا عقلا ، فانها لم تقع الا لنبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ . وهذا ما يقصده الناظم بقوله : (وللمختار دنيا ثبتت) لأنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ اختير لهذا المقام .

---

(١) سورة المطففين أية : ١٥
(٢) سورة القيامة أية : ٢٢ : ٢٣

واختلف فى وقوعها للأولياء على قولين للأشعرى أرجحهما المنع والحق أنها لم تثبت فى الدنيا الا له — صلى الله عليه وسلم — فمن ادعاها فى الدنيا يقظة : فهو ضال باطباق المشايخ حتى ذهب بعضهم الى تكفيره • أما رؤيته — تعالى — مناما ، فلا نزاع فى وقوعها •

مذهب المعتزلة :

نفى المعتزلة رؤية البارى — سبحانه وتعالى — فى الدنيا والآخرة ، وقالوا : ان رؤية الله — تعالى — مستحيلة ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية سماها أهل السنة بالشبه :
وأقوى هذه الشبه شبهتهم العقلية حيث قالوا :

لوكان الله مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة • ويلزم من هذه المقابلة كونه فى جهة وكونه جوهرا أوعرضا محدودا •• وهذا كله يستحيل فى حقه — تعالى — فما أدى اليه وهو رؤيته محال •

— وقد أجاب أهل السنة على هذه الشبهة العقلية بما يأتى :

١ — ان قولكم لكان مقابلا للرائى ، ولزوم الجهة وغيره كل ذلك ممنوع • اذا الرؤية قوة يجعلها الله — تعالى — فى خلقه لايشترط فيها مقابلة المرئى ولاكونه فى جهة وحيز وغير ذلك واذا كان الله علم بدون كيفية فكذلك يرى بدون كيفية •
وقيا سكم الغائب على الشاهد قياس مع الفارق فلا يصح •

٢ - ان دعواكم : أنه لوكان مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة . فدعوى الضرورة غير مسلم ، حيث قد نازعكم فيها الجمع الغفير من العقلاء ، والضرورة لاينازع فيها . غاية الأمر أن هذه الأمور لازمة بحكم العادة لا بحكم العقل .

وتمسك المعتزلة باستحالة الرؤية مستدلين من النقل بقولة - تعالى (لاتدركه الأبصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) (١) فذلك يدل على ان الله - تعالى - لايدرك بالأبصار . والادراك هو الرؤية . فينتج من ذلك انه - تعالى . لايرى بالابصار .

أجاب أهل السنة على هذا الدليل بأن قول الله - تعالى - (لا تدركه الأبصار) أى أن الابصار لاتحيط به من جميع الجوانب كما تحيط بالأشياء التى تراها . وهذا لايمنع انه - تعالى - يرى من غير تكييف من كيفيات الحوادث . ومن غير احاطة .

فالادراك المنفى فى الآية الكريمه هو ذلك الادراك الذى يكون فيه المرئى منحصرا فى حدود ونهايات .

واستدل المعتزلة - أيضا - بسؤال سيدنا موسى ربه قائلا (رب أرنى انظر اليك . قال : لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى) (٢) فقالوا :

---

(١) سورة الأنعام اية : ١٠٣
(٢) سورة الاعراف اية : ١٤٣

ان الرؤية مستحيلة • لان الله علقها على مستحيل وهو استقرار الجبل حال تحركه • فالرؤية على ذلك مستحيلة •

اجاب اهل السنة عن ذلك بقولهم : ان رؤية الله لم تعلق على مستحيل ، وانما علقت على أمر ممكن وهو استقرار الجبل حال تحركه وهو أمر ممكن • والمحال اجتماعهما • فضلا عن أن قول المعتزلة أنها علقت على مستحيل غير مقبول حيث لا دليل عندهم عليه •

تعقيب على مسألة الرؤية : —

هذا رأى أهل السنة والمعتزلة ••• أما الكرامية وهى الفرقة التى أغفلنا ذكرها ، فقد جوزت رؤيته — تعالى — بالمواجهة لاعتقادها كونه — تعالى فى الجهة والمكان ، واغفالنا لها جاء بدافع أن هذا المذهب باطل من أساسه •

وبعد عرضنا لمبحث الرؤية ، وتقريرنا للأدلة على النحو المتقدم تبين لك أن ما قاله أهل السنة فى رؤية الله — تعالى — وقامت أدلتهم عليه ، غير الرؤية التى استدل المعتزلة على عدم صحتها ، ومن هنا يتبين لك أن النزاع يكاد أن يكون غير حقيقى •

والذى نعتقده أن نقول : بجواز رؤية الله بالعين ، بل انها ستكون لمن شاء من خلقه فى الدار الآخرة ، وذلك هو صريح القــرآن الكريم والسنة المطهرة . وهذا الرأى هو أدنى الى الحق فـــى مسألة كهذه ، لايعلم الحق فيها ، أو ما سيكون الحال فيها الا الله — تعالى وحده . أما نحن فلن تتكشف لنا هذه الحال الا فى الدار الآخره .. والله أعلم

(جواز ارسال الرسل)

قال الناظم :

ومنه ارسال جميع الرسل ∴ فلا وجوب بل بمحض الفضل
لكن بذا ايماننا قد وجبا ∴ فدع هوى قوم بهم قد لعبا

قال الشارح :

ولما فرغ من الالهيات شرع فى النبوات فقال : (ومنه) أى ومن أفراد الجائز العقلى (ارسال) الله ـ تعالى ـ (جميع الرسل) أى رسل البشر من آدم الى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ الى المكلفين من الثقلين ليبلغوهم عنه أمره ونهيه ووعده ووعيده ويبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين مما جاءوا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر التعللات (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا) (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) واذا علمت أن الارسال مما يجوز فى حقه ـ تعالى ـ فعله وتركه (فلا وجوب) له أى للمكلف عليه ـ تعالى ـ خلاف لحكماء الفلاسفة والمعتزلة لأنه ـ تعالى ـ لا يجب عليه شيء لخلقه (بل) ارسالهم انما هو (بمحض الفضل) أى بخالص الاحسان مما يحسن فعله ولا يقبح منه تعالى تركه .

(لكن) لا يلزم من كونه جائزا أن يكون الايمان به كذلك بـل (بذا) المذكور من وقوع الارسال والمرسلين (ايماننا) الشـرعى (قد وجبا) علينا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا ، واجمالا بمن علـم منهم إجمالا قال الله ـ تعالى ـ (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه) الآيات والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لحصرهم فى عدد معين لقوله ـ تعالى ـ (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليـك) ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهـم ، وحديث (والأنبياء مائة ألف وفى رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفـا منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفى رواية وأربعة عشر) فتكلم فيه مع كونـه خـبر آحـاد .

واذا عرفت أن الارسال جائز عليه ـ تعالى ـ وأن الايمان بـه واجب (فدع) عنك (هوى قوم) اتبعوه أى اعتقادهم الباطل الذى زينه الشيطان لهم فانه (بهم قد لعبا) الهوى أى تلاعب بهـم لا بغيرهم . فأوقعهم فى البدع والمعاصى أو الكفر ، فأنكروا الارسال وأحالوه كالسمنية أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء . والهوى عنـد الاطلاق ينصرف الى الميل الى خلاف الحق غالبا نحو (ولا تتبـع الهوى) سمى هوى لأنه يهوى بصاحبه فى النار .

المسألة السابعة عشر

(جواز ارسال الرسل)

لما فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الكلام عن الالهيات ، أخذا يتكلمان عن النبوات ، وقدما الالهيات لأنها أصل النبوات ، وأوضحا لنا أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا فى حق الله ـ تعالى ـ بمعنى : أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ يجوز أن يرسل الرسل للخلق وألا يرسلهم ، فارساله الرسل لطف منه ـ تعالى ـ واحسان ورحمة ، وفضل خالص ، ومنة عظمى امتن الله بها على العباد مصداقا لقوله ـ تعالى ـ : (لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين)(١) .

وخالف فى ذلك المعتزلة ، والفلاسفة ، والبراهمة ، ولكل رأيه ووجهته كما سيتضح لنا ذلك جليا فى الصفحات التالية ، وهذا ماعبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل ∴ فلا وجوب بل بمحض الفضل
لكن بذا ايماننا قد وجبا ∴ فدع هوى قوم بهم قد لعبا

---

(١) سورة آل عمران آية : ١٦٤

وقبل الكلام فى هذه المسألة يجدر بنا أن نخوض فى أمور نجد أنها لازمة لفهمها ، وضرورية لادراكها وهذه الأمور هى :

الأمر الأول : فى بيان حاجة الناس الى الرسل .

الأمر الثانى : بيان مفهوم لفظى النبى والرسول والفرق بينهما .

الأمر الثالث : بيان رأى الفرق فى حكم ارسال الرسل .

الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسل .

الأمر الأول : بيان حاجة الناس الى الرسل

خلق الله الانسان اجتماعيا بطبعه ، لأن أفراده لا تحصل ما تحتاج اليه لبقائها من جلب الرغبات ، والحصول على ماينفعها ، ودفع المكاره عنها الا بالاجتماع والتعاون ، فكل فرد من بنى الانسان — مهما بلغ من القوة والجاه والثروة — محتاج الى الجماعة التى يعيش بينها ، كما أن الجماعة محتاجة الى كل فرد من أفرادها .

كما أنعم الله — تعالى — على الانسان بالعقل ، الذى اختصه به دون سائر مخلوقاته ، تشريفا له ، وتمكينا للقيام بما استخلفه فى الأرض من واجبات أوجبها الله — تعالى — عليه .

وبجانب نعمة العقل هذه ، أودع الله فيه من الغرائز والقوى ما قد تنحرف به عن سواء السبيل ، وأهمها على الاطلاق غريزة حب النفس ، والحرص على حمايتها ، وطبيعته الحيوانية برغباتها وآلامها .

وكلما كثرت مطالب الشخص في معيشته ، زادت حاجة الأفـــراد بعضهم الى بعض ، فتمتد حاجة الانسان من الأسرة الى العائلـة ، الى المجتمع ، بل الى الانسانية بأسرها ، ويتبع ذلك أن يكـــون للانسان في كل كائن مما يصل اليه لذة ، وبجوار كل لذة ألم ومخافـة ولا تنتهي رغائبه الى غاية ، ولا تقف مخاوفه عند حد أو نهايـــة ، قال ـ تعالى ـ (ان الانسان خلق هلوعا ، اذا مسه الشر جزوعـا ، واذا مسه الخير منـــوعا)[1] .

ولما كانت أفراد الانسان متفاوتة في مواهب الفهم والادراك ، وفي قوى العمل وفي الهمة والعزم ، فمنهم المقصر ضعفا أو كســلا ، المتطاول في الرغبة شهوة وطمعا ، يرى في أخيه أنه العون له علـى ما يريده من شئون وجوده ، لكنه يذهب من ذلك الى تخيل اللذة فـي الاستئثار بجميع ما في يده ، وقد يجد الانسان اللذة في أن يتمتـع ولا يعمل ، ويرى الخير في أن يقيم مقام العمل اعمال الفكر في استنباط ضروب الحيل ليتمتع وان لم ينفع (فكلما حثه الذكر والخيال الى دفـع مخافة أو الوصول الى لذيذ ، فتح له الفكر بابا من الحيلة ، أو هيأ له وسيلة لاستعمال القوة ، فقام التناهب مقام التواهب ، وحــل الشقاق محل الوفاق ، وصار الضابط لسيرة الانسان اما الحيلة واما القهـــر)[2] .

---

(١) سورة المعارج آيـة : ١٩ ـ ٢١ .

(٢) الشيخ محمد عبده : رسالة في التوحيد ص٧٧ . ت محي الدين عبدالحميد ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

فهل يمكن مع هذا أن يستقيم أمر النوع الانسانى الذى يعنى نظامه ، وعلق بقاؤه فى الحياة على تعاون أفراده ، ومساعدة بعضهم بعضا فى الأعمال ؟ ... أو لا تكون مثل هذه الأمور ، وما يترتب عليها من ظلم ونزاع دائمين ، وفساد وخراب مستمرين سببا فى شقاء النوع الانسانى بل فى فنائه ؟ .. لا ريب أن البقاء على تلك الأحوال ضرب من المحال .

ومن ثم دعت الحاجة الى قانون يحدد المعاملة بين بنى الانسان ونظام يحفظ أفراد الانسان من ظلم بعضهم بعضا ، ذلك النظام هو اقامة العدل فيما بين الأفراد والجماعات ، فالعدل هو الكفيل بمنع النزاع وتحقيق النظام ، وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، بل ورقيها ورفعة شأنها .

— ولكن من الذى يضع قواعد العدل هذه ، ويحمل الكل على رعايتها ؟

— قيل النوابغ من بنى البشر ، غير أننا لو دققنا النظر لوجدنا أن العقل البشرى قاصر عن وضع قواعد العدل التى يتم بها نظام العيش فى هذه الحياة ، وعاجز عن أن يحدد العلائق والصلات بين الأفراد والجماعات فى المعاملات بحدود العدل والانصاف ، لأن من يضع تلك القواعد يجب أن يكون عالما بمصالح الناس عامة ، وما يتجدد منها بتجدد الأيام ، وليس هذا من شأن البشر ، يضاف الى هذا تفاوت العقول فى فهم النافع والضار ، وتأثرها بالبيئة والهوى والرغبات ، على أنه لو وضع هذا القانون لما خضع له الناس ، لأنهم فطروا على عدم الخضوع لرأى من يماثلهم ، كما

أن القائم بتنفيذه قد يعتقد أنه أرفع من واضعه فلا ينفذه ، بل يعمل على مخالفته ، ومن هنا لا يصلح مثل هذا القانون لتأدية الفرض المقصود منه وهو حفظ الحقوق ، ومنع النزاع ، وتحقيق التآلف والوئام بين الناس .

واذا ثبت لنا عجز العقل البشرى عن تنظيم شئون حياته بالقدر الذى يحفظ للنوع بقاءه ، فهو أشد عجزا عن ادراك أحوال الحياة الآخرة كالبعث والحساب والجنة وما يرتبط بها من نعيم مقيم ، والنار وما تحويه من عذاب أليم ، وعن معرفة الله — تعالى — حق المعرفة ، وما يجب له من صفات الكمال والجلال ، لأن الكمال المطلق صفة الخالق لا صفة المخلوق ، وهذا ما عبر عنه الأستاذ الامام / محمد عبده فى كتابه (رسالة التوحيد) بقوله :

(فليس فى سعة العقل الانسانى فى الأفراد كافة أن يعرف عن الله ما يجب أن يعرف ، ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغى أن يفهم ، ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه فى تلك الدار الآخرة) ويضيف الأستاذ الامام قائلا :

(ثم من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل اليه وحده ، وهو تفصيل اللذائذ والآلام ، وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما ، ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه — لا فى هذه الحياة ولا فيما بعدها — كصور العبادات ، كما يرى فى أعداد الركعات ، وبعض الأعمال فى الحج)[1] .

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة فى التوحيد ص ٦١ — الطبعة السابقة

كل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه ، ويعلم الله — تعالى — أن فى معرفتها سعادة للعقل.

لهذا وغيره ، كان الناس فى حاجة الى قيادة حكيمة فى تحديد أحكام الأعمال ، مأمونة الخطأ ، يخضع لها الخاص والعام من بنى الانسان ، فى حاجة الى من يرشد عقولهم للوجه الصحيح فى الاعتقاد بصفات الألوهية ، وما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة ، فى حاجة الى رسالة من قبل الله — تعالى — العليم بشئونهم ، تضع لهم قواعد العدل التى بها يتم نظام العيش فى هذه الحياة ، فى حاجة الى من يخبرهم ويحدد لهم أنواع الأعمال التى تناط بها سعادة الانسان فى الدارين ، ويبين لهم ما كلفهم الله — تعالى — به من العقائد والعبادات والآداب والمعاملات تطهيرا لنفوسهم من دنس الشرك وعبادة الأوثان ، وتهذيبا لأخلاقهم ونشرا للفضيلة بينهم ... اذ أن ذلك من شأنه — تعالى — وحده ، لكونه المعلم الأول ، والمرشد الأعظم ، الذى أحاط بكل شىء علما .

ومن هنا اقتضت حكمة الله — تعالى — البالغة ، وارادته المطلقة ، أن تكون هناك صلة بينه وبين عباده ، تتم بها نعمته ، ويكتمل بها دينه وهدايته ، فبعث لعباده رسلا من جنسهم ، فى أرقى درجات الكمال ، وأعلى منازل الشرف التى تليق بالمخلوقين ، ليجمعوا الخلق على اله واحد ، ويذكروهم بعظمته — تعالى — بفرض ضروب من العبادات ، ويضعوا لهم قواعد العدل التى يخضع لها

الجميع ، ويبينوا لهم الفضائل الخلقية بطرق من الترغيب والترهيب والتبشير والانذار ، أولئك هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

فبعثة الأنبياء من متممات وجود الانسان ، ومن أهم حاجاته فى بقائه وسعادته ، ومنزلتها من النوع الانسانى منزلة العقل من الشخص، نعمة أتمها الله على عباده (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)(١) . وسوف نوجز حاجة البشر الى الرسل فى النقاط التالية :

١ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة لله — تعالى — من وجوب وجوده وتوحيده ، ومعرفة ما يجب له من صفات الكمال والجلال ، وما يستحيل وما يجوز فى حقه ، مما لا يستقل العقل البشرى بمعرفته وتبليغ المكلفين من الثقلين أمره ونهيه ، ووعده ووعيده ، حتى تقوم على الناس الحجة بالبينات قال — تعالى — : (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا)(٢) وقال — تعالى — : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)(٣) .

٢ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة للحياة الآخرة من البعث بعد الموت ، والحساب والجزاء على الأعمال بالنعيم المقيم أو العذاب الأليم ، وما يجب على المكلفين عمله لتجنب عذاب الآخرة ، واكتساب ثوابها .

---

(١) سورة النساء آية : ١٦٥
(٢) سورة طه آية : ١٣٥
(٣) سورة النساء آية : ١٦٥

٣ ـ ان الناس فى حاجة الى القدوة الصالحة ، والسيرة الحسنة ، وفى احتياج الى من يحثهم على التخلق بالأخلاق الفاضلة ، والتمسك بالمثل العليا ، فى حاجة الى من يهذب أخلاقهم ، ويطهر نفوسهم ، ويحيى ضمائرهم ، وينقى أرواحهم مما علق بها من أدران المادة ، لذا اصطفى الله ـ سبحانه وتعالى ـ من الناس رسلا ، وأدبهم بأدبه الكريم ، فكانوا بذلك أئمة المؤمنين ، وقدوة صالحة للبشرية جمعاء (لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ومن يتول فان الله هو الغنى الحميد)[1] .

٤ ـ وضع قانون عام ينظم حياة بنى الانسان ، ويجمع كلمتهم ، ويحفظ لكل حقه ، ويقطع أسباب النزاع والشقاق بين الناس ، فتطيب الحياة ، وتسعد الجماعة فى ظل قواعد العدل التى يرسيها ويحفظها من اصطفاه الله من خلقه ، وأيده بوحيه .

لهذه الأسباب مجتمعة وغيرها ، مست حاجة الانسان الى النبوة والأنبياء حتى لا يضل أو يزل ، وحتى تستقيم له أمور الدنيا والآخرة .

الأمر الثانى : فى بيان مفهوم لفظى النبى والرسول

لا بد أن نعرض لمفهوم كل من لفظى النبى والرسول فى اللغة

(١) سورة الممتحنة آية : ٦

والاصطلاح ، لأنه كثيرا ما يجرى هذان اللفظان على اللسان ، مع عدم ملاحظة ما قد يكون بينهما من فرق راجع الى مفهوم كل منهما فنقول :

أولا : فى اللغة :

النبى : بياء مشددة قيل : اسم مأخوذ من النبوة أو من النباوة : وهى ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحى الذى سيأتى ، وبين معناه اللغوى على هذا ، أنه قد شرفه الله — تعالى — على سائر الخلق ، حتى ارتفعت منزلته ، وسمت درجته ، وعلت رتبته .

وقيل اشتقاقه من النبأ ومعناه الخبر ، والمناسبة أنه يخبرنا بالأحكام عن الله — تعالى — ان كان رسولا ونبيا ، فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبى ليحترم .

وقيل انه مشتق من النبى وهو الطريق ، فالانبياء طرق هداية ورشاد ، فاشتقاقه منه لافادة أنه وسيلة الى الحق — جل وعلا — وطريق الى معرفته .

وقيل من نبا من مكان كذا الى مكان كذا ، اذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبى بشريعة الا عاداه قومه وأخرجوه .

فالمعنى اللغوى للفظ النبى دائر حول معانى الشرف ، والاخبار والوسيلة الى الهداية ، والايذاء فى سبيل الدعوة ، وكلها حاصلة ومتحققة فيمن يصطفيهم الله — تعالى — من خلقه .

والرسول فى اللغة : مأخوذ من الارسال فيطلق فى اللغة على الوسيط بين المرسل ، والمرسل اليه .

ثانيا : فى الاصطلاح :

النبى عرفوه فى اصطلاح المتكلمين : بأنه انسان ذكر حر من بنى آدم سليم عن منفر طبعا ، أوحى اليه بشرع يعمل به وان لم يؤمر بتبليغه .

أما الرسول فعرفوه : بأنه انسان ذكر حر من بنى آدم سليم عن منفر طبعا ، أوحى اليه بشرع يعمل به وأمر بتبليغه .

وبملاحظة التعريف الاصطلاحى المتقدم يتضح لنا ، أن الرسول لا بد أن يكون مأمورا وملزما بالتبليغ ، فى حين أنه لا يلزم ذلك بالنسبة لكل نبى ، وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبى ، لأن كل رسول نبى ، وليس كل نبى رسولا ، وهذا رأى .

وذهب فريق من العلماء الى أن النبى والرسول بمعنى واحد ، فهما لفظان مترادفان ، فالنبى هو الرسول ، والرسول هو النبى ، وممن ذهب الى هذا الرأى (سعد الدين التفتازانى) فى كتابه (المقاصد) حيث قال : (النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول) .

والرأى الذى نميل اليه ، ونعتقده هو الرأى الأول الذى يفرق فى المعنى بين مفهوم لفظ النبى ، ولفظ الرسول ، لكونه الرأى المشهور والأصح يؤيده قوله ـ تعالى ـ : (وما أرسلنا من قبلك من

رسول ولا نبى)[1] فالنبى فى الآية الكريمة قد عطف على الرسول ، والعطف يقتضى المغايرة ، لأن الشىء لا يعطف على نفسه ، وهذا دليل على الفرق بين الرسول ، والنبى فى المعنى والمفهوم .

ودليل آخر على اثبات هذا الفرق هو قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما سئل عن عدد الأنبياء فقال : مائة وأربعة وعشرون ألفا فسئل وكم الرسل منهم ؟ فقال : ثلاثة عشر وثلاث مائة) .

وبناء على الرأى المختار نستطيع أن نجمل الفرق بين الرسول والنبى فيما يلى :

١ ـ الرسول من أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه ، والنبى من أوحى اليه بشرع ولم يؤمر بالتبليغ .

٢ ـ الرسول من له كتاب بشريعة جديدة أو نسخ بعض شريعة من سبقه من الرسل ، والنبى من أيد شريعة من كان قبله كسائر أنبياء بنى اسرائيل ممن جاءوا بعد موسى .

٣ ـ الوحى للرسول يتم بواسطة جبريل ، أما الوحى للنبى فسماع صوت أو رؤية فى المنام .

الأمر الثالث : حكم ارسال الرسل

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب أهل السنة الى أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا

(١) سورة الحج آية : ٥٢

على الله ـ تعالى ـ لأنه رحمة من الله ، ولطف بعباده ، وليس من الواجبات أو المستحيلات كما يزعم البعض بهذا ، لأن الله ـ تعالى ـ لا يجب عليه شئ ، لكونه قادرا ، حرا مختارا ، لا يسأل عما يفعل ، فله ـ سبحانه ـ مطلق الحرية فى ارسال رسله وأنبيائه لانقاذ الناس من الكفر الى الايمان ، ومن الظلمات الى النور ، فضلا عما يترتب على ارساله من المنافع التى لا تحصى واللطف من أفعال الله الجائزة .

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهبت المعتزلة الى القول بأن ارسال الرسل واجب على الله ـ تعالى ـ وحجتهم فى ذلك : أن النظام المؤدى الى اصلاح النوع الانسانى فى معاشه ومعاده لا يتم الا ببعثة الرسل ، وكل ما كان كذلك فهو واجب ـ فى رأيهم ـ على الله ـ تعالى ـ .

وقد بنوا رأيهم هذا على قاعدة الصلاح والأصلح التى ثبت بطلانها فى مسألة سابقة .

ثالثا : رأى الفلاسفة :

يتخذ الفلاسفة من قاعدة التعليل أو الطبيعة منطلقا لآرائهم فيقولون : ارسال الرسل واجب على الله بطريق الايجاب ، لأنه يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو الطبيعة ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه حتى لا يقع الجور فيختل أمر النظام .

وقولهم هذا باطل لبطلان قاعدة التعليل أو الطبيعة التى هى

عبادهم فى رأيهم ، لأنه ثبت أن الله — تعالى — فاعل بالاختيار قال — تعالى — (وربك يخلق مايشاء ويختار) (١)

رابعا : رأى البراهمة :

هؤلاء ينكرون النبوة ، ويذهبون الى القول باستحالة ارسال الرسل ، وشبهتهم فى ذلك قولهم :

ان ارسال الرسل لاداعى له ، ولافائدة منه ، ولاحاجة اليه ، لأن الرسول اما أن يأتى بأشياء توافق العقل ، حسنة عنده ، فيأتى بها العقل دون حاجة الى الرسول ، وحينئذ يكون ارسال الرسل عبثا لأن العقل يغنى عنهم .

واما أن يأتى الرسول بأشياء تخالف العقل وتعانده ، فيستحيل على العقل والحال كذلك تصديق الرسول أو القبول منه ، فلا حاجة أيضا لارسال الرسول .

وان لم يكن الشئ حسنا ولاقبيحا ، فان احتاج العقل اليه فعله ، والا تركه دون أن يتقيد بما يأتى به الرسول .

الرد على البراهمة :

لو تأملنا شبهة البراهمة السابقة ، لأدركنا أنها ظاهرة البطلان لعدة أمور :

أولا : أن النبى انما يأتى بالأمر الذى لا تستقل العقول بمعرفته من عند نفسها ، وان كان لا يعارض ادراكها ، ولا يتنافر مع

---

(١) سورة القصص آية : ٦٨ .

نفسها ، بل هي تستقل بفهمه وادراكه اذا عرض عليها ، فما تدركه العقول يؤكده الرسول ، وما لم تدركه يبينه ، وما تتردد فيه رفع الرسول عنه الاحتمال .

ثانيا : أن العقول قاصرة من تلقاء نفسها ادراك النافع من الأعمال والأقوال والعقائد المنجية في الآخرة الا برسول ، كما لا يهتدى الى تمييز الأدوية من السموم الا بطبيب .

ثالثا : ان العقول — كما أسلفنا — متفاوتة في مواهب الفهم والادراك والكامل منها نادر ، فالتفويض اليها مؤد الى التنازع والتناهب والتقاتل فلا بد من مرشد لها وهو الرسول .

ثم ان في شبهتهم تقريرا لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد علمنا أبطال ذلك بما لا حاجة معه الى الاعادة ، فضلا عن أن بعثة الأنبياء ليست قاصرة على بيان فائدة ما يقصده الانسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه ، بل لها من الفوائد ما تضيق العبارة عن حصره ، وقد تناولنا بعض هذه الفوائد بالذكر .

الرأى الصحيح

بعد أن عرضنا الآراء المختلفة في بيان حكم ارسال الرسل ، فأى المذاهب أولى بالاتباع ؟ .

نقول : ان ما نميل اليه ، ونتمسك به ، ونعتقده هو رأى

أهل السنة لكونه أولى الآراء بالاتباع ، وأجدرها بالاعتقاد ، وأليقهـا في حق الله ـ تعالى ـ لما تبين لنا من أن ارسال الرسل ، وبعثـة الأنبياء من الله ـ تعالى ـ انما يكون باحسانه الخالص ، ومحـض فضله ، وارسالهم من الأمور الجائزة عقلا في حقه ـ سبحانه ـ فـلا يجب عليه شيء كما يذهب الى ذلك المعتزلة ، كما لا يصدر عنـه ـ سبحانه ـ شيء بالايجاب سواء كان بالعلة أو بالطبع كما قالـت الفلاسفة ، فكلها آراء ضالة يجب رفضها ، لأنها تتحكم بآرائها هذه في ارادة الله ، وتضع القوانين لقدرته وهذا أمر يرفضه العقل رفضـا تاما . وهذا ما عبر عنه ناظم الجوهرة بقولـه :

ومنه ارسال جميع الرسل ∴ فلا وجوب بل بمحض الفضل

ومراده أن يقول : ومن أفراد الجائز العقلي في حقه ـ تعالى ـ ارسال الله ـ تعالى ـ جميع الرسل من آدم عليه السلام الى محمـد ـ صلى الله عليه وسلم ـ الى المكلفين من الثقليين فلا وجوب للمكلـف عليه ـ تعالى ـ خلافا للفلاسفة والمعتزلة ، لأنه ـ تعالى ـ لا يجب عليه شيء لخلقه بل ارسالهم ـ صلى الله عليهم وسـلم ـ انما هـو بخالص الاحسان وبكامل الفضـل .

الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسل والأنبياء

الايمان بالرسل والأنبياء واجب ، لأن الايمان بهم ركن مـن أركان الدين من أخل به فهو كافـر لقوله ـ تعالى ـ : (آمـن

الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤ منون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله)(١) .

فيجب على كل مكلف أن يؤ من اجمالا بأن الله بعث رسلا وأنبياء من البشر مبشرين بثوابه ، ومنذرين بعقابه ، وذلك لهداية الخلق وارشادهم إلى طريق الحق ، ويؤ من تفصيلا بمن ثبت تعيينه منهم وهم خمسة وعشرون رسولا الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم .

ولا يجوز حصر الرسل والأنبياء ، لأنه لا يعلم عددهم الا من الشرع ، ولم يرد في بيان عددهم دليل قاطع من كتاب أو سنة ، يقول — تعالى — لنبيه (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك)(٢) ولأن محاولة حصرهم في عدد معين لا يؤ من أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهم ، خاصة وأن الأحاديث التي تعرضت لحصرهم في عدد معين ، أحاديث آحاد لا يعتد بها في أمور العقيدة .

ولما كان القول بجواز ارسال الرسل يوقع في الوهم جواز الايمان بهم ، والذى أثبتنا وجوبه نبه صاحب الجوهرة على ذلك بقوله :

لكن بذا ايماننا قد وجبا ∴ فدع هوى قوم بهم قد لعبا

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٥
(٢) سورة غافر آية : ٧٨